

THEOLOGISCHES JAHRBUCH

1961

Dänhardt · Theologisches Jahrbuch

Kirchliche Druckerlaubnis:

Bautzen, den 10. August 1960, Dr. Hötzel, Generalvikar

BX

1751.2

AIT48

1961

INHALT

Vorwort	7
<i>K. Rahner</i> · Über die Schriftinspiration	9
<i>H. Schürmann</i> · Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier	40
<i>R. Schnackenburg</i> · Die Vollkommenheit des Christen nach den Evan- gelien	67
<i>K. H. Schelkle</i> · Römische Kirche im Römerbrief	82
<i>W. Seibel</i> · Der Jesus des Glaubens	93
<i>M. D. Koster</i> · Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig ge- stellt?	109
<i>P. Nordhues</i> · Der Bischof als Priester und Hirt seiner Diözese	126
<i>O. Semmelroth</i> · Zeitalter des Heiligen Geistes?	141
<i>B. Häring</i> · Moraltheologie in Bewegung	157
<i>H. U. v. Balthasar</i> · Spiritualität	164
<i>W. Becker</i> · Realisierung und »Realizing« bei John Henry Newman . .	177
<i>J. B. Bauer</i> · Echte Jesusworte?	191
<i>H. Quecke</i> · Das Evangelium nach Thomas	224
<i>U. Mosiek</i> · Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik . .	237
<i>H. Flatten</i> · Die freie Beweiswürdigung im kanonischen Prozeß	248
<i>K. Rahner</i> · Danksagung nach der hl. Messe	271
<i>B. Fischer</i> · Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909. . . .	290
<i>B. Löwenberg</i> · Zum Verkündigungsgehalt des deutschen Osterliedes . .	304
<i>J. Brinktrine</i> · Das ökumenische Konzil und die Orthodoxen	312
<i>O. Karrer</i> · Ökumenische Katholizität	326
<i>F. Hoffmann</i> · Προκαθήμενη τῆς ἀγάπης	345
<i>J. Bauer</i> · Die Ideenlehre Platons im Urteil des Aquinaten	352
<i>J. Pieper</i> · Albert der Große	369
<i>H. Hoffmann</i> · Die sächsischen Kardinäle	376
<i>H. Küng</i> · Konzil und Ökumene	393
Autoren- und Quellenverzeichnis	417
Systematischer Index	419

VORWORT

Das Theologische Jahrbuch soll, wie früher schon dargelegt, eine möglichst umfassende Übersicht über die neuen Ergebnisse der theologischen Forschung vermitteln. Im Aufbau des Buches wollte der Herausgeber wohl einer gewissen Systematik folgen. Aus drucktechnischen Gründen konnte sie im vorliegenden Band nicht ganz eingehalten werden. Darum wurde eine zweite, nach Fachgebieten geordnete Aufstellung beigefügt. Der Herausgeber möchte gern ausdrücklich erklären, daß die Reihenfolge der einzelnen Beiträge kein Werturteil zum Ausdruck bringt. Es wurde lediglich angestrebt, durch die Herausgabe einer reichen Auswahl ausgezeichneten Aufsätze aus allen Sachgebieten der Religionswissenschaft das unablässige Arbeiten an der Klärung der großen theologischen Fragen deutlich zu machen, zum Gewinn für die Priester, denen dieses Buch gewidmet ist, zum Gewinn auch für die Seelen, um die die Priester sich in Erfüllung ihrer Berufsaufgabe mühen.

Dr. Dänhardt

Leipzig, am 15. November 1960

ÜBER DIE SCHRIFTINSPIRATION*

Von Karl Rahner

Wenn man in einem Vortrag in der Art dessen, der mir heute obliegt, reden muß, gerät man unweigerlich in ein Dilemma. Bei der Kürze einer nur einmal gewährten Stunde für ein akademisches Thema bleibt einem nur die Wahl, entweder ein sehr spezielles Thema zu wählen, bei dem man nur schwer auf ein Interesse bei seinen Zuhörern rechnen darf, oder eine bedeutsame und große Frage aus seinem Fachgebiet aufzugreifen mit der Aussicht, nur sehr oberflächlich dazu zu reden. Hier wurde die zweite Gefahr gewählt. Denn zweifellos ist die Frage nach der Schriftinspiration ein großes und bedeutsames Thema für einen Dogmatiker. Es bezieht sich auf einen Punkt der definierten Glaubenslehre, es geht den Dogmatiker und den Exegeten an, es sagt etwas vom innersten Wesen jener Bücher und Schriften aus, die, täglich zur Hand, nicht nur die Richtschnur unserer Wissenschaft, sondern auch die Leuchte unseres Lebens sein sollen, solange wir hienieden fern vom Herrn pilgern.

Weil hier die Gefahr des zu großen Themas in Kauf genommen wurde, so müssen von vornherein einige Vorbehalte gemacht werden: man darf der Meinung sein, daß es auch in der Theologie den Versuch, das vorläufige Experiment, den Vorschlag, die Hypothese geben kann, die man einmal bringt mit dem Vorbehalt, es stelle sich dann doch heraus, daß die Hypothese sich als undurchführbar erweise – auch nach dem Urteil ihres Urhebers –, sobald sie vor dem kritisch prüfenden Blick der Freunde und Mitarbeiter gestellt wird, die in der gleichen heiligen Theologie arbeiten. Diese ist ja alles andere als eine mumienhafte Angelegenheit, es kann in ihr vielmehr immer Abenteuer des Geistes und des Herzens geben, wenn man nur Mut hat, sie zu unternehmen, und auch den Mut und die Demut, den Weg zurückzugehen, wenn man merkt, man habe sich verstiegen. Dieser Vorbehalt ist wirklich ernst gemeint. Wer davon überzeugt ist, daß auch die Theologie ihre Fragen hat, die noch einer besseren, deutlicheren und umfassenderen, unter Umständen einfacheren Lösung harren, der wird weder unwillig sein, wenn diese Fragen gestellt werden, noch die Aufgabe des brüderlichen Kritikers mit der des amtlichen Zensors verwechseln, wenn der Vorschlag einer Antwort auf die Fragen sich als unzulänglich, ja verkehrt erweisen sollte. Fragen an einen dogmatisch indiskutablen Sachverhalt sind keine Zweifel noch Bezweiflungen dieses Sachverhaltes, sondern das unvermeidliche

* Dieser Aufsatz wurde verfaßt und vorgetragen als Gastvorlesung an der Universität Würzburg (11. 1. 1956). Dieser Ursprung bedingt manches in ihm, was sonst vielleicht für einen wissenschaftlichen Aufsatz ungewöhnlich erscheinen könnte: seinen Aufbau, die Verlagerung mancher wichtigen Dinge in die Anmerkungen usw. Doch dürfte es nicht unstatthaft sein, den ursprünglichen Text so zu belassen, wie er für die Vorlesung verfaßt wurde.

Geschäft des Theologen, der nicht die Definition des Denzinger zum bequemen Faulbett machen will. Wer meint, auch im engsten Kreis dürften nur fertige und endgültige Lösungen vorgetragen werden, von dem darf man vermuten, daß er niemals neue Fragen oder Antworten in der Theologie zu Gesicht bekam. Es werden also erstens einige in sich zusammenhängende Probleme zum traditionellen Begriff der Schriftinspiration vorgetragen; zweitens wird die Skizze eines systematischen Aufbaus vorgelegt, der sich drittens als Antwort auf die zuerst aufgeworfenen Fragen wird bewähren müssen. Wie bei aller theologischer Arbeit ist das Verhältnis von »neu« und »alt« hier so: es werden nur Dinge gesehen, die man immer schon gesehen hat, die jedermann weiß, die keine Überraschungen bieten. Aber wir versuchen, die alten Wahrheiten und Tatsachen in einer Perspektive zu sehen, in der gewisse Zusammenhänge zwischen diesen altbekannten Tatsachen sichtbar werden, auf die man bisher weniger oder gar nicht achtete, die aber geeignet sind, die einfache Harmonie des Ganzen, das durchgehende Bauprinzip aller Einzelheiten erkennen zu lassen.

I.

Wenn von einigen Problemen der Schriftinspiration die Rede ist, so sind weder alle gemeint, noch wird behauptet, daß die hier zur Sprache kommenden die wichtigsten sind. Es sind einfach diejenigen, die den Gedanken auf die später vorzutragende Hypothese gebracht haben. Das ist der einzige Grund ihrer Auswahl.

Wir setzen den traditionellen, teils definierten, teils sonst lehrhaft verbindlichen, teils das Gemeingut der Schule bildenden Begriff der Inspiration voraus. Die Absicht hier geht nicht auf eine Kritik an diesem Begriff; es wird kein Abänderungsvorschlag eingebracht. Wenn wir in dieser Hinsicht überhaupt etwas wollen, dann wäre es nur dies: durch einige Fragen zeigen, daß dieser Inspirationsbegriff, so richtig er auch uns von vornherein gilt, eine gewisse formale Abstraktheit aufweist, die man aber leicht übersieht, die leicht als eine adäquate, material-inhaltliche Beschreibung des Inspirationsvorgangs aufgefaßt wird, die aber, einmal genauer ins Auge gefaßt, durch eine materiale Inhaltlichkeit aufgefüllt werden könnte, und zwar, wie wir meinen, in Richtung des Vorschlages, den wir später machen wollen. Wir setzen also die traditionelle Lehre als verbindlich voraus: die Schrift hat Gott zum Urheber; er ist Urheber in einem literarischen Sinne, er ist also »Verfasser«. Er ist es, weil er die Heilige Schrift inspiriert hat. Diese Inspiration der Schriften besteht nicht darin, daß sie als kanonisch von der Kirche anerkannt wurden, noch bloß darin, daß sie die Offenbarung Gottes irrtumsfrei wiedergeben. Die Inspiration besteht vielmehr darin, daß Gott den menschlichen Verfasser übernatürlich erleuchtet in der Erfassung des Inhaltes und des wesentlichen Planes seiner Schrift, ihn willentlich zum Schrei-

ben alles dessen und bloß dessen bewegt, was Gott selbst geschrieben haben will, und ihm drittens beisteht dazuhin, daß das gedanklich erfaßte und willentlich gewollte Werk auch dementsprechend vollbracht wird. Dieser Begriff, seine Geltung und seine dogmatischen Quellen dürfen also hier vorausgesetzt werden.

Wir kommen zu den Fragen, die uns hier beschäftigen sollen.

1. Die beiden Autoren

Gott ist der literarische Urheber der Schrift, ihr Verfasser, so sagt das Dogma des Tridentinums und des Vatikanums, wenigstens wenn wir das *„Deum habent auctorem“* (D. 1787; vgl. 783) im Licht der Tradition lesen und das *„Spiritu Sancto dictante“* (D. 783) und das *„Spiritu Sancto inspirante“* (D. 706) beachten, das in diesem Zusammenhang vorkommt¹. Nun soll nach allgemeiner Ansicht der Theologen dadurch nicht geleugnet werden, daß der menschliche Urheber der heiligen Schriften wirklich literarischer Urheber, wirklich Verfasser ist². Und hier bietet sich ein erster Zugang zu dem Problem, das uns beschäftigen soll. Die menschlichen Urheber der Schriften sind also nicht Sekretäre, bloße Aufnehmer eines göttlichen Diktates; sie sind auch nicht nur Sekretäre, die intelligent verstehend und frei wollend aufnehmen, wozu sie von Gott erleuchtet und bewegt

¹ Vgl. dazu A. Bea, *Deus auctor sacrae scripturae*. Herkunft und Bedeutung der Formel: Angelicum 20 (1943) 16–31. — Doch sei hier gestanden, daß die Identifikation von Urheber (*auctor*) und Verfasser bei solchen dogmengeschichtlichen Arbeiten und Notizen uns etwas zu rasch und mühelos vor sich geht. Man kann sich doch einen Sinn bei dem Wort Urheberschaft auch hinsichtlich eines Buches denken, der noch deutlich unterscheidbar ist von dem Begriff einer literarischen Verfasserschaft. Von beiden läßt sich nochmals der Begriff der Inspiration unterscheiden. Theoretisch wird das in den üblichen Darstellungen meist auch anerkannt, aber es scheint mir bei historischen Untersuchungen dann doch nicht genügend beachtet zu werden. Wenn es doch auch eine prophetische Inspiration gibt, müßte wirklich genau zugeesehen werden, ob bei der Inspiration der Schrift nicht ein Inspiriertsein in vielen solchen historischen Vätertexten gemeint ist, das als prophetisches gedacht ist, also eine Verfasserschaft nicht begründet, obwohl es auch eine gewisse Urheberschaft für die Schriften einschließt, in der sich diese prophetische Inspiration niederschlug. Andererseits ist es bei klareren Vorstellungen über theologische Begriffsbildung selbstverständlich, daß der Begriff der Verfasserschaft, wie er in unserer Erfahrung gegeben ist, nicht ohne Modifikationen und Abstriche auf Gott angewandt werden kann. Man denke nur an die literarische Eigenart einer Schrift und deren Verhältnis zur geistigen Physiognomie ihres Verfassers, wodurch sonst der Verfasserbegriff mitbestimmt wird, ohne daß dies auf Gott übertragen werden kann, da er zur literarischen Eigenart der heiligen Schriften zwar auch in einem Verhältnis der Urheberschaft, aber nicht der Verfasserschaft steht. Doch auf all diese Dinge kann hier nicht eingegangen werden. Wir lassen es also auch dahingestellt, ob die seit Franzelin übliche Betonung, daß es sich um einen literarischen Verfasser handle und dieser Begriff mehr und Genauerer sage als irgendeine Urheberschaft (z. B. autoritativer Art) auch gegenüber einem Buch, nur eine Explikation des Dogmas von Gott als dem Urheber der Schrift ist, oder darüber hinaus etwas besagt, was nicht einfach als definiert gelten kann. Wir setzen für unsere Überlegungen einfach voraus, daß Gott literarischer Verfasser der Schrift sei.

² Vgl. dazu A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione*² (Rom 1935) n. 37 (S. 41 f); S. Tromp, *De Sacrae Scripturae inspiratione*³ (Rom 1936) S. 55. Auch die lehramtlichen Äußerungen der Kirche reden unbefangen von den Menschen als den Verfassern der Hl. Schrift.

werden. Sie sind wirklich Urheber, Verfasser. Man wird sogar sagen dürfen: sie sind nicht weniger Verfasser, als es sonst Menschen hinsichtlich ihrer Schriften sind³. Die göttliche Autorschaft tritt mit der menschlichen nicht in Konkurrenz, sie besteht nicht in einer Herabminderung solcher menschlichen Verfasserschaft; diese wird nicht beschnitten, nicht in Richtung einer Sekretärsfunktion verringert. Die Vorstellung der »Werkzeuglichkeit« des menschlichen Verfassers, die von den kirchlichen Lehräußerungen oft betont wird, darf nicht in diesem Sinne mißverstanden werden. Es handelt sich gerade nicht um die Werkzeuglichkeit des Sekretärs dem Verfasser gegenüber, sondern um eine menschliche Verfasserschaft, die ganz und gar unangetastet bleibt, die von einer göttlichen Urheberschaft durchwirkt und umfassen, nicht aber eingeschränkt wird, also nur in diesem Sinne deren »Werkzeug« ist. Dies ist sie eben gerade so, daß die mit der göttlichen Urheberschaft verbundene Werkzeuglichkeit des Hagiographen gerade die menschliche *Verfasserschaft* fordert, nicht bloß duldet, daß also der göttlichen Verfasserschaft gar nicht geholfen wäre, wäre der Mensch nur Sekretär.

Nun wird man zunächst nicht sagen können, daß die übliche Beschreibung der Inspiration, durch die Gott Verfasser wird, deutlich macht, daß auch der Mensch Verfasser bleibe, ja bleiben müsse. Man hat vielmehr den Eindruck, die Inspiration, wie sie beschrieben wird, wäre eigentlich dann am vollkommensten gegeben, wenn der Mensch bloßer Sekretär wäre. Die tatsächlich übliche Beschreibung grenzt jedenfalls nicht gegen eine bloße Sekretärsfunktion ab; sie würde *auch* darauf trefflich passen. Und weiter: wie kann man *zwei* literarische Verfasser konzipieren, die nicht in einem teamwork, sondern so »zusammenarbeiten«, daß jeder der Verfasser des ganzen Werkes ist (*totalitate effectus*, wenn auch nicht *totalitate causae*)? Man kann sich zur Erklärung dieser Tatsache nicht bloß auf die Transzendentalität der göttlichen Ursächlichkeit in der Erhaltung der Welt und im Mitwirken (*concursus*) mit ihren Handlungen berufen, wo auch zwei, wenngleich oder weil in verschiedener Ebene, dasselbe eine tun. Denn wenn Gott gerade *literarischer* Urheber der Schrift sein soll, dann ist

³ Über die so gestellte Frage äußern sich die lehramtlichen Quellen meines Wissens nicht. Aber man wird aus der Analogie des Glaubens (man könnte sagen: antimonophysitisch und antimonothetisch) unter Hinweis auf Christus selbst (also in einer bekannten Analogie zwischen Inkarnation im Fleische und im Wort) sagen können: So wenig die freie Spontaneität der Menschheit Christi durch die göttliche Person, der sie angehört, gemindert wurde, so sehr sie erst recht als sie selbst in höchster, sonst nicht erreichbarer Lebendigkeit gerade durch die Aufnahme in der Person des Logos konstituiert wurde (vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, S. 169 bis 222 passim), so wird in gleicher Weise dasselbe gelten bei den Hagiographen, wenn sie (was wir voraussetzen) Verfasser und nicht Sekretär sind. Dann sind sie es nicht weniger, sondern eher mehr als in rein natürlichen Fällen menschlicher Verfasserschaft. Die Inspiration entbindet das Eigene, schränkt es nicht ein; sie bedeutet keinen unvorstellbaren Kompromiß, sondern eine Anwendung des Grundverhältnisses zwischen Gott und der Kreatur: beides, Abhängigkeit von Gott *und* Eigenständigkeit, wächst, in der Schöpfungswirklichkeit wie in der Heilsgeschichte, im gleichen, nicht im umgekehrten Verhältnis.

er damit, wenn man das einmal so formulieren darf, eben kategoriale, nicht transzendente Ursache. Das will sagen: seine Ursächlichkeit selber, nicht bloß das Verursachte, ist gerade in der Dimension, in der das Geschöpf ist und handelt. Wenn er literarischer Verfasser der Schrift sein soll, und nicht nur transzendente Ursache der Schrift, die eine eigentliche Verfasserschaft allein nicht begründen kann, dann muß Gott in einer heilsgeschichtlichen, innerweltlichen Dimension am Werk sein, ähnlich wie in der prophetischen Inspiration und im Wunder der Inkarnation, die beide eine Tätigkeit Gottes wunderbarer Art bedeuten, die in einem bestimmten Sinne in sich selbst, und nicht nur im Effekt, eine raum-zeitliche Stelle haben. So wie er aber in diesen Fällen der ursprünglich allein redende und die einzig handelnde Person ist, so kann Gott, so scheint man denken zu müssen, auch nur einziger Verfasser sein, der keinen andern neben sich duldet, weil er ja gerade in *der* Dimension »Verfasser« ist (weil anders er vielleicht Urheber, aber nicht Verfasser sein könnte), in der der Mensch sich befindet, sonst also zwei Verfasserschaften in derselben Dimension vorhanden wären. Anders ausgedrückt: dasselbe Werk kann unter derselben Rücksicht nur einer Ursache entstammen⁴. Es kann also die Schrift, das ist die Frage, nicht unter derselben Rücksicht, nämlich der der literarischen Verfasserschaft, zwei Autoren haben. Man beachte: wir sagen nicht: dasselbe Werk kann nicht zwei Verfasser, einen göttlichen und einen menschlichen, haben; sondern wir sagen: es kann nicht sein, daß beider Urheberschaft von vornherein unter derselben Rücksicht in derselben Dimension auf eine literarische Verfasserschaft abziele. Denn sonst würde eine Wirkung unter derselben Rücksicht zwei Ursachen entstammen, was unmöglich ist⁵. Sagt man dagegen nur, der menschliche

⁴ Man kann nicht, wie es manche Autoren zu tun scheinen, zurückgreifen auf das Axiom bei Thomas: *idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus* (S. c. G. III, 70) und daraus schließen, daß auch in unserem Fall das Instrument, also der Mensch, sich den ganzen Effekt, also das Buch, aneignen und *darum* Verfasser des Buches sein könne, obwohl (man müßte in dieser Auffassung sagen: weil) er nur Instrument Gottes als des ersten Verfassers ist. Was immer das Axiom bei Thomas bedeuten mag (der Satz dient nur zur Illustration der transzendenten Ursächlichkeit Gottes): er paßt nicht hierher. Würde dieses Axiom nämlich hier zur Sache sein, könnte es grundsätzlich gar keinen bloßen Sekretär geben — jeder Sekretär Gottes wäre nach diesem so interpretierten Axiom auch schon *eo ipso* Verfasser —, und dasselbe gälte von der Feder: auch sie wäre Verfasser des Buches, das mit ihr als einem Instrument geschrieben wird.

⁵ Man sieht natürlich in der Theologie diese Schwierigkeit. Man sucht sie zu beheben, indem man Berufung einlegt an die Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und dem handelnden Geschöpf im Konkurs usw. Aber man sieht dabei nicht deutlich genug, daß in unserem Fall gerade das zu erklären ist, was es beim Konkurs nicht gibt: daß durch die Unterordnung der geschöpflichen Ursächlichkeit unter die göttliche diese sich die Wirkung beider so aneignet, wie das beim allgemeinen Verhältnis zwischen dem Wirken des Geschöpfes und dem Konkurs Gottes gerade *nicht* der Fall, sondern wesentlich ausgeschlossen ist. — Auch die literarische Eigenart der einzelnen Schriften ist noch nicht genügend erklärt, wenn man sagt, Gott behandle sein Instrument so, daß es »d'une façon libre et personnelle« handle (P. Benoit bei A. Robert — A. Tricot, *Initiation Biblique*³, Paris 1954, S. 17). Denn das gilt auch dann, wenn das »Instrument« bloßer Sekretär ist.

Verfasser sei nur instrumental Verfasser, so müßte man erklären, a) warum er dadurch sachlich nicht *eo ipso* aufhört, Verfasser zu sein (denn eine instrumentale Funktion bei der Abfassung eines Werkes zugunsten eines andern, der wirklich Verfasser ist, scheint *per definitionem* die Funktion des Sekretärs als eines solchen zu sein), und b) warum nicht mindestens die Rolle des menschlichen Verfassers gemindert wird, was sowohl *a priori* wie *a posteriori* nicht anzugehen scheint.

Soll diese Schwierigkeit nicht unbeantwortet bleiben, so muß doch offenbar Gott unter einem Gesichtspunkt⁶ Urheber der Schrift sein, der a) eine literarische Verfasserschaft wahrer (wenn auch analoger) Art unangetastet läßt und zugleich nicht derselbe Gesichtspunkt ist, unter dem der Mensch Verfasser ist, und zwar b) so, daß dieser Gesichtspunkt fordert (und nicht bloß – und dies auch nur in willkürlichen Ausflüchten – zuläßt), daß ein menschlicher literarischer Autor vorhanden ist.

2. Ein Stück Problematik des Inspirationsbegriffs selbst

Wir haben oben schon gesagt, wie die Inspiration, die die Verfasserschaft Gottes erklären soll, nach traditioneller Auffassung zu deuten ist. Diese Deutung soll unbestritten aufrecht bleiben. Wir sagten aber auch, daß sie, genau genommen, die Inspiration mit Recht in einer formalen Abstraktion versteht, diese aber dann in der Praxis der vulgären Auffassung doch Gefahr läuft, mit einer bestimmten Inhaltlichkeit gefüllt zu werden, von der noch längst nicht feststeht, daß sie zum verbindlichen Sinn des Inspirationsbegriffs gehört. Das gilt es näher zu zeigen, weil sich dadurch ein neues Stück formaler Anweisung für die Suche nach der richtigen materialen Inhaltlichkeit des Inspirationsbegriffs ergibt. Wer hinsichtlich der Erklärung der Inspiration von Erleuchtung des Verstandes, von Bewegung des Willens durch Gott hört, stellt sich wohl unwillkürlich etwas vor, was man sich bei diesem Begriff vielleicht vorstellen darf, aber nicht sicher vorstellen muß. Es gibt genug orthodoxe Theologen von alters her, die sagen, die Inspiration bedeute keineswegs grundsätzlich eine Mitteilung von bisher nicht gewußten Inhalten, noch weniger eine Eingießung von Erkenntnisbildern, ja sie brauche sogar (im Gegensatz zur prophetischen Inspiration) dem menschlichen Verfasser gar nicht bewußt zu sein⁷. Wie ist es also mit der »Erleuchtung« des

⁶ »Gesichtspunkt« ist realontologisch, »in sich«, nicht *quoad nos* (allein) gemeint.

⁷ Vgl. M. Nicolau, *Sacrae Theologiae* I² (Madrid 1952) S. 1005; B. Mariani, *Inspirazione*: *Enciclopedia Cattolica* VII (Rom 1951) 324: non è necessario, che Pagiografo sia consapevole della sua ispirazione; Lercher-Schlagenhaufen, *Institutiones theol. dogm.* I (Innsbruck 1939) n. 568 (S. 345 f); P. Benoit (a. a. O.) S. 16 (Kaiphaz konnte Jo 11, 51 prophezeien, ohne es zu wissen). Lercher-Schlagenhaufen sagt zwar dazu: *communiter tamen assumitur, de facto hagiographos conscientiam inspirationis habuisse* und verweist auf Suarez, *De fide* disp. 8 sect. 4 (Vives XII, 232 f). Ob der Verweis auf Suarez stimmt, sei dahingestellt. Thomas scheint »wahrscheinlicher« eine Bewußtheit der Inspiration nicht für notwendig zu halten, wie Bea (*De Inspi-*

Verstandes? Wenn man im durchschnittlichen Verstand dieses Wort versteht, ist eine solche Erleuchtung, die einem nichts mitteilt und sogar unbewußt bleibt, keine Erleuchtung⁸. Man kann natürlich sagen, die Erleuchtung beleuchte den Inhalt, der schon gegeben ist, und mache diesen deutlicher, gebe ihm gegenüber eine größere Sicherheit. Man kann sagen, daß eine solche Erleuchtung noch nicht in sich selbst bewußt sein müsse, noch auch, wenn vielleicht doch randbewußt, *als* eigentliche Inspiration bewußt sein müsse. Aber es bliebe auch dann noch die Frage, ob eine so abgegrenzte Inspiration für die Verfasserschaft Gottes etwas ausmache⁹. Und doch haben die Theologen, die von der Unbewußtheit der

ratione², Rom 1935, n. 52) sagt. Wir können jedenfalls mit Bea (a. a. O.) sagen: *Recentiores auctores plerique partem negativam tenent*. Bea zitiert für die Bewußtheit der Inspiration aus jüngerer Zeit nur S. M. Zarb. Num hagiographi sibi consciū fuerint divinae inspirationis: Angelicum 11 (1934) 228–244. Es ist auch nicht einzusehen, wie eine positive Meinung reflexer Art bei den Hagiographen zusammenpassen soll auch mit der Art der Rede z. B. bei Lk 1, 1 ff; 2 Kor 7, 8; 2 Mak 15, 38 ff (»Darum schließe ich meinen Bericht. Ist er gut und geschickt abgefaßt, so ist mein Wunsch erfüllt. Ist er aber schwach und mittelmäßig, so tat ich doch mein Bestes«).

⁸ Natürlich kann man dagegen sagen, eine Befestigung des Urteilsvermögens und des Urteils über die zu schreibenden Sätze sei eine »Erleuchtung« (vgl. Bea, a. a. O., n. 45–49; *haec motio in eo consistit, quod Deus... intellectum hagiographi ita tangit, ut hac motione elevatus iudicia in libro exprimenda eliciat; simul ipsa obiecta in clariore luce ponuntur et facultas intellectiva maiorem accipit potentiam illuminativam maiusque robur, ut haec iudicia sint vera et certa ea veritate et certitudine, quae est cognitionis divinae*; 2, 2 q. 171 a. 6); aber die Frage ist doch die: Was bewirkt eine solche Erleuchtung hinsichtlich des Buches selbst? Wenn eine »Erleuchtung« denkbar ist, die ohne alle neuen Erkenntniselemente inhaltlicher Art doch die Sicherheit des Urteils vermehrt (was noch längst nicht klar ist), dann bestehen immer noch die Fragen: a) Muß diese »Erleuchtung« nicht doch noch bewußt sein (oder wie kann eine *clarior lux* unbewußt sein?, was doch mindestens erklärt werden müßte; wir wollen letztlich gar nicht sagen, daß ein solches »Licht« eine *gegenständliche* Bewußtheit und eine Reflektierbarkeit haben müsse, wenn wir auch meinen, daß ein völlig unbewußtes »Licht des Geistes« ein hölzernes Eisen ist)? — b) Wie fließt die Erleuchtung auf das Werk selbst mehr ein als eine *assistencia per se mere negativa*? (Diese durch die Erleuchtung gewährte Sicherheit kann doch, so will es scheinen, nur auf die geschriebenen Sätze übergehen, wenn in ihnen ein inhaltliches Element, das allein geschrieben werden kann, da ist, das sonst nicht gegeben wäre. Die erleuchtete Sicherheit hat doch aber für die Verfasserschaft nur eine Bedeutung, wenn sie irgendwie auch auf das Werk selbst, nicht bloß auf den mentalen Zustand des Verfassers von Einfluß ist. Man kann auch nicht bloß sagen, der durch die positiven Quellen geforderte Inspirationsbegriff fordere nun einmal diese Erleuchtung, auch wenn ein bestimmtes, so gefordertes Element für die eigentliche Verfasserschaft nichts austrägt. Denn die Quellen kirchenamtlicher Art leiten ja gerade von der Inspiration, also von deren Elementen, die Verfasserschaft ab: weil inspiriert, darum von Gott verfaßt.) — c) Warum wird man durch solche Erleuchtung Verfasser, oder warum wird über die prophetische Inspiration hinaus (die sich doch schließlich in allen Büchern der Schrift direkt oder indirekt geltend macht) eine solche Erleuchtung gefordert, obwohl sie als solche für die Verfasserschaft als solche nichts auszutragen scheint (d. h.: ist es sicher, daß die Quellen eine solche Erleuchtung wirklich fordern)?

⁹ Denn eine solcherart aufgefaßte »Erleuchtung« ist dann doch mehr eine subsidiäre Hilfe zur Aussage eines Erkenntnisinhalts, zu seinem schriftlichen Niederschlag, als eine Sache, durch die man selber Verfasser der so beleuchteten Erkenntnis wird. Man kann dagegen freilich wieder sagen, die Erleuchtung sei als Moment an der Verfasserschaft Gottes nur gemeint in der Verbindung mit der Bewegung des Willens des Hagiographen durch Gott, nicht aber ohne diese Bewegung schon für sich allein geeignet, Gott zum Verfasser zu machen (was auch gar nicht be-

Inspiration sprechen, trotz der Erleuchtung als Moment der Inspiration recht. Es gibt genügend schwerwiegende Gründe, die zeigen, daß mit dem formalen Begriff der Inspiration in sich und im allgemeinen nicht notwendig eine Bewußtseinsveränderung gegeben sein muß, die dem menschlichen Verfasser bewußt ist. »Erleuchtung« kann also hier nur sagen, daß Gott in einer wirksamen Weise so eingreift, daß der Verstand des menschlichen Autors eine ganz bestimmte von Gott gewollte sichere Erkenntnis – und nur diese – hat, wobei es aber ganz offen bleibt und offen bleiben darf, *wie* Gott diesen Zustand erreicht, ob durch eine psychologische Veränderung des seelischen Geschehens, die dem Verfasser bewußt wird, oder auf eine andere Weise, die man sich auch noch einmal von der verschiedensten Art denken könnte. Es genügt offenbar, wenn der Effekt erreicht ist: der menschliche Verfasser erfaßt etwas, weil Gott es wirksam will in einem solchen Willen, daß dieser nicht bloß ein zulassender, duldender, *mitwirkender*, sondern ein vorausbestimmender, in der exakten Schulsprache gesprochen, eine *praedefinitio formalis* ist¹⁰.

hauptet werde). Dazu ist dann aber wieder entgegenzufragen, was denn diese Erleuchtung überhaupt (wenn auch nur in Verbindung mit der Willensbewegung) für die *Verfasserschaft* bedeute, wenn sie in sich genommen dafür keinen verständlichen Beitrag liefere. Man kann sich natürlich immer, um alle Diskussion abzuschneiden, darauf berufen, daß die Tradition nun einmal die Inspiration so verstehe und diesen positiven Quellen Rechnung getragen werden müsse, gleichgültig, ob sich ihre Aussagen auch aus dem Begriff des literarischen Verfassers ableiten lassen oder nicht. Aber dann kann man doch wieder fragen, ob diese positiven Quellen alle das wirklich als indiskutable Sätze vortragen, oder sich nur den eigentlichen Sachverhalt, daß nämlich *Gott* Urheber der Schrift sei, durch diese Vorstellungen (Erleuchtung usw.) verdeutlichen, ohne daß damit gesagt sei, daß alle diese Verdeutlichung auch schon unaufgebbare Glaubensaussage sei. Und zudem: werden die Einschränkungen am Begriff der Erleuchtung (Unbewußtheit usw.), die man doch widerspruchlos an dem traditionellen Begriff von der Erleuchtung in den alten Quellen vornimmt, auch durch die positiven Quellen gedeckt?

¹⁰ Daß dieser Gesichtspunkt der wirksamen formalen Prädefinition *allein* noch nicht ausreicht (wenn er auch notwendig dafür ist), um Gott zum Verfasser zu machen, wird noch in anderem Zusammenhang genauer zu bedenken sein. — Hier sei auch noch folgendes angemerkt: Die Theologen der Inspiration verweisen mit Recht auf die Parallele zwischen Inspiration und aktueller *wirksamer* Gnade. Mindestens der Molinist unter diesen Theologen müßte aber zugeben, daß das Moment der Wirksamkeit bei der aktuellen Gnade, worauf es bei der Parallele doch ankommt, gerade nicht notwendig in einer Eigentümlichkeit der Gnade gelegen ist, durch die sie »innere« Gnade ist. Das Moment, das für die Wirksamkeit der Gnade (im Gegensatz zur bloß hinreichenden Gnade) allein entscheidend ist, kann in einem äußeren Umstand liegen, der nach den Molinisten von Gott durch sein »mittleres Wissen« vorausgesehen und als ausschlaggebend für die Entscheidung des Menschen gewollt worden ist. Warum sollte man dies nicht bei der Inspiration sowohl für den göttlichen Einfluß auf den Verstand wie für den Einfluß auf den Willen annehmen dürfen, wenn es doch diese tatsächliche und als solche absolut gewollte Wirklichkeit des Einflusses, die prädefinierende Wirksamkeit ist, die gefordert werden muß, damit Gott Verfasser der Schrift werde? Auch bei den Quellen wäre ja noch zu fragen, ob die Auffassung einer innerlich im Menschen ansetzenden Wirksamkeit der Inspiration, soweit eine solche Auffassung in den Quellen sich aussprechen sollte, eine Aussage über die Sache selbst oder eine Aussageweise ist, unter der im Grunde doch nur der prädefinierende wirksame Einfluß Gottes auf das Entstehen der Schrift ausgesagt werden soll.

Von dem Moment der Bewegung des Willens bei der Inspiration wird von vielen (wenn auch nicht allen) Theologen gesagt¹¹, daß damit durchaus die Annahme verträglich ist, die göttliche Bewegung greife als göttliche nicht unmittelbar an der Innerlichkeit des menschlichen Willens des Verfassers an, sondern bewege diesen Willen mittels geschöpflicher, im konkreten Erfahrungsbereich des Verfassers gelegener Impulse. Wiederum eine Vorstellung, die zeigt, wie formalisiert man die traditionelle Beschreibung der Inspiration nehmen muß und wie groß die Gefahr ist, ihr einen psychologisch-materialen Inhalt zu geben, der durchaus nicht sicher und nicht überall gefordert werden kann, der eher einen Geschmack des Mythologischen hat, wenn er nicht einfach Inspiration der Schrift und prophetische Inspiration des Trägers einer inhaltlich neuen Offenbarung miteinander verwechselt. Vorausgesetzt also, daß Gott das Gewollte *absolut* will und es darum auch durchsetzt, kann er z. B. bei der Inspiration der Schrift die Bewegung des Willens des Hagiographen auch schlicht dadurch vornehmen, daß er diesen durch andere Menschen zu solchem Schreiben ersuchen und bitten läßt, vorausgesetzt nur (wie schon gesagt), daß dieses Ersuchen und Bitten und sein Wirksamwerden selbst Gegenstand einer göttlich formalen Prädefinition ist.

Die Frage also nach der *Weise* des Verfasserwerdens Gottes hinsichtlich der Schrift ergibt für uns die Anweisung, den formalen Charakter der lehramtlichen Aussagen über die Inspiration nicht zu übersehen und diese nicht unbesehen mit einem ganz bestimmten materialen Inhalt zu füllen, der in bestimmten Fällen *de facto* richtig sein kann, der aber nicht *a priori* überall dort als richtig vorausgesetzt werden darf, wo eine inspirierende Urheberchaft Gottes gegeben ist.

Wenn wir die beiden ersten Überlegungen in ihrem heuristischen Ergebnis zusammenfassen, so ist zu sagen: Es ist eine Tätigkeit Gottes zu suchen, die einerseits ihn zum literarischen Verfasser der Schrift macht, andererseits aber nicht nur die menschliche Verfasserschaft — uneinsichtig wie — duldet, sondern sie positiv fordert, also formell in anderer Richtung geht als diese. Diese Tätigkeit Gottes kann grundsätzlich wie immer gedacht werden, vorausgesetzt, daß sie nur in formaler Prädefinition das Buch konzipiert¹², will und erreicht.

¹¹ Vgl. Lercher-Schlagenhaufen a. a. O., n. 565: *motio voluntatis potest concipi ad modum influxus immediate physici in voluntatem... sed motio, ut videtur, eodem modo explicari poterit per influxum divinum mediatum... sive mediante impulsu externo (v. g. jussione divina: Ap 1, 10; Is 8, 1; Jer 20, 1. 2, vel jussione angelorum: Ap 19, 9 f); immo potest Deus ex absoluta intentione libri perficiendi causas externas (preces aliorum) per specialem providentiam supernaturalem ita dirigere, ut hagiographus reapse scribere velit. Motio voluntatis differt a gratia, quae datur ad modum actus supernaturalis indeliberati; haec enim per se non infallibiliter movet ad actum supernaturalem, illa infallibiliter movet ad scribendum. Nicolau (n. 96. 97) hält die entgegengesetzte Ansicht (unter Berufung auf Bea) nur für wahrscheinlicher. Die Frage ist also unter Theologen frei. Dasselbe wird man dann aber auch sagen dürfen (unter denselben Voraussetzungen) für die Einwirkung des inspirierenden Gottes auf den Verstand des Hagiographen.*

¹² »Konzipiert« ist — nochmals gesagt — gemeint in dem Sinne, daß Gott eben dieses Buch auch

3. Die Erkenntnis der Inspiriertheit der Schrift durch die Kirche

Wir kommen zu einem dritten Problem, das uns einen Fingerzeig zum richtigen und adäquaten Verständnis der Inspiration geben soll. Wir fragen: wie erkennt die Kirche, welche Bücher inspiriert sind? Wir beschränken uns bei dieser Frage auf das Neue Testament¹³; wir fragen gleich, wie die Kirche, nicht wie der einzelne, dies erkenne, weil wir hier als bewiesen voraussetzen, daß der einzelne dies eindeutig und klar nur durch die Kirche und ihr Lehramt wisse, d. h. aber, daß die sachlichen, den Schriften selbst anhaftenden Qualitäten für sich selbst genommen ein solches sicheres Urteil über ihre Inspiration und deshalb über ihre Kanonizität für die private Erkenntnis des einzelnen nicht tragen können. Mit dieser Feststellung ist aber auch die Frage hinsichtlich der Kirche gegeben: woher weiß es dann die Kirche? Den Büchern selbst scheint man es nicht ansehen zu können. Es ist, mindestens in vielen Fällen, nicht anzunehmen, daß die Verfasser es selbst mitgeteilt haben. Denn wir können ja gar nicht *a priori* voraussetzen, daß sie es selbst gewußt haben. Ist es z. B. historisch vorstellbar, daß Paulus selber sein Billett an Philemon als inspiriert erklärt, ihm also den Rang der Thora des AT vindiziert habe oder daß Lukas dies hinsichtlich seiner mühsam aus gesammelten Quellen und Tagebuchnotizen kombinierten Schriften getan habe? Und selbst wenn sie von ihrer erfahrungsmäßig durch sie gewußten Inspiration Zeugnis ablegen könnten, dann wäre immer noch nicht klar, daß sie es getan hätten, daß dieses Zeugnis weitergegeben worden wäre, und wäre immer noch nicht erklärt, warum und aus welchen Gründen man bei Nichtaposteln ihrem subjektiven Eindruck von ihrer Inspiriertheit mit Recht Glauben schenken könne oder müsse. Und doch gehört die Inspiration dieser und jener bestimmten Schriften zu den geoffenbarten Wahrheiten, die der Kirche, ohne daß sie vermehrt werden können, nur zur Hut anvertraut sind, die mit dem Tod des letzten Apostels gegeben sein müssen, die nicht später geoffenbart sein

gerade als Buch, d. h. als geistige Äußerung und Objektivation, des *menschlichen* Verfassers »konzipiert«. Es ist immer vor Augen zu behalten, was Benoit (a. a. O., S. 31) sagt: »Dieu ne saurait être auteur à la façon d'un homme; lui attribuer des 'idées', qu'il communique à un secrétaire... est un anthropomorphisme, qui ne peut que fausser la recherche«.

¹³ Die Antwort für das AT wäre analog zu geben zu der Antwort, die später für das NT vorgeschlagen wird. Doch soll der Kürze wegen darauf hier nicht eingegangen werden. Der Fall ist nämlich komplizierter, als man gewöhnlich voraussetzt. Gewiß hat die Kirche von der Synagoge schon einen gewissen Kanon des AT übernommen. Aber dabei bleiben noch folgende Fragen offen: a) Ob die Inerranz der Synagoge über diesen Kanon den gleichen Grad hat, wie ihn die Kirche bei einer solchen Aussage besitzt. Die Synagoge *kann* diese Kanonizität gar nicht in derselben Weise bezeugen, denn es gibt in ihr keine institutionelle, dauernde und unfehlbare Lehrautorität. — b) Ob die Kanonbildung für das AT schon *vor* der Kirche in der Synagoge definitiv abgeschlossen sein mußte. Da die Kirche mit Recht die Geschichte des Alten Bundes als ihre *eigene* Vorgeschichte betrachtet, weil sie die legitime Erbin und Fortsetzerin dieser Geschichte ist, kann sie selbst (in der später darzulegenden Weise) diese amtliche Kanonifizierung fortsetzen und zum Abschluß bringen. Schon diese beiden Überlegungen zeigen, daß wir hier unbesorgt nur nach dem NT fragen können, ohne befürchten zu müssen, eine Theorie zu entwickeln, deren Basis für die Deutung der Inspiration der ganzen Hl. Schrift zu schmal wäre.

können. Sie können auch nicht in einem *anderen Satz* geoffenbart sein, also zunächst in einem rein logischen Sinne implizit geoffenbart gewesen sein. Denn man wird sich gar keinen allgemeineren Satz denken können, aus dem als *formaliter implicite* enthalten entnommen oder deduziert werden könnte, daß z. B. der Philemonbrief inspiriert sei. Oder will man, um hier weiterzukommen, den Satz aufstellen, daß alles, was ein Apostel geschrieben hat, inspiriert sei? Mag auch an diesem Satz mehr Richtiges sein, als man gewöhnlich zugibt¹⁴, so bleiben doch auch dann Fragen, auf die in der gängigen Theologie keine Antworten einleuchtender Art gegeben werden. Denn: wie beweist man diesen Satz? Wie macht man historisch verständlich, daß er (wenn er nicht wieder selbst von einem anderen Satz abgeleitet werden soll) immer ein Satz des expliziten Glaubensbewußtseins der Kirche gewesen sei? Waren denn auch die verlorengegangenen Paulusbriefe inspiriert und hatten sie also Gott zum Verfasser; schreibt auch Gott Werke, die substantiell verloren gehen? Wie ist es dann mit den Schriften der Apostelschüler Markus und Lukas? Man kann ohne weiteren Beweis doch nicht alles, was von diesen Männern, die nicht Apostel waren, kommt, als *a priori* kanonisch erklären. Es hilft auch nicht, zu sagen, daß, was die Apostel an Arbeiten ihrer Schüler anerkennen, ihr eigenes Werk sei und folglich, der obige Satz von der Inspiration aller Apostelschriften vorausgesetzt, auch diese Schriften dieser Apostelschüler eben als Apostelschriften inspiriert wären; denn die Anerkennung einer Schrift macht den Anerkennenden nicht zum Verfasser. Und bei den Lukanischen Schriften wird man sagen müssen: man sieht deutlich, daß Lukas, nicht Paulus ihr Verfasser ist.

Man sagt nun, um sich in all diesen Fragen weiterzuhelfen, gewöhnlich einfach, daß die Apostel oder ein Apostel, vielleicht der letzte Apostel der Kirche, for-

¹⁴ Es wird sich später zeigen, was an dieser Idee richtig ist. Sie sieht zweifellos etwas Richtiges. Nur wäre das Richtige zu beweisen. Denn es ist weder ohne weiteres einsichtig, daß Apostel immer inspiriert sein müssen, noch ist zu beweisen, daß nur Apostel inspiriert sein können. Und warum Apostulat mit Inspiration überhaupt einen inneren Zusammenhang hat, den die Tradition doch immer, wenn auch global und unartikuliert, gespürt hat, das ist gerade deutlich zu machen. Auf den Zusammenhang sollte doch schon die Tatsache aufmerksam machen, daß wir mindestens *de facto* keine Schriften von Aposteln haben, die die Kirche nicht als inspiriert auffaßt. Ist das *nur* eine bloße Tatsache im Empfinden der Kirche? Der Barnabasbrief ist kein Argument für eine bejahende Antwort auf diese Frage — trotz Tertullian *de pudic.* 20; Hieronymus, *De viris illustribus* 6. — Was Pesch, Dorsch, Bea, Nicolau dagegen sagen, holt doch wohl eine Unterscheidung an die Aussagen der Väter heran, die diesen fremd war; die Aussprüche der Väter zeigen jedenfalls nicht, daß sie mit dem Fall rechneten, daß es eine apostolische Schrift geben könne, die nicht inspiriert ist. Wer übrigens (nebenbei bemerkt) mit dem Unterschied zwischen Synagoge und Kirche hinsichtlich ihrer Indefektibilität ernst macht, der wird nicht von vornherein in dieser Frage Apostel der Kirche und Propheten des Alten Bundes gleichstellen, als ob, wenn alle Schriften der Apostel inspiriert sind, dies auch *a priori* von allen Schriften der Propheten, die sie eventuell geschrieben haben könnten, gelten müsse. Zur Literatur über diese Frage vgl. die Angaben bei Bea, a. a. O., Perrella (Divus Thomas [Pl] 35 [1932] 51) und Nicolau, a. a. O., über Ubaldi, Schanz, Joüon, Zarb, M.-J. Lagrange, Durand einerseits, Pesch, Dorsch, Bea, Ogara usw. andererseits.

mal und explizit eine Offenbarung über die Inspiriertheit der neutestamentlichen Schriften in individuo in einer diese Offenbarung direkt aussprechenden Aussage hinterlassen haben. Aber ist es historisch wahrscheinlich, daß es so war, daß also z. B. ein Apostel von seiner eigenen Inspiriertheit bei einer bestimmten kleinen Schrift (z. B. beim Philemonbrief) nichts wußte, dafür aber einem andern Apostel eine ausdrückliche, satzhafte Offenbarung über die Inspiriertheit dieses bestimmten Billets zuteil wurde? Wenn Paulus wenigstens von manchen seiner Briefe (weil sie kleine Privatbriefe waren: Philemon; Röm 16, 1–23) ihre Inspiriertheit nicht wußte, dann läßt sich ein anderer Apostel (wer?) schwer denken, der diese Briefe selber sicher kannte und überdies sogar ihre Inspiriertheit bezeugte.

Wir haben bei diesen Fragen die Kanongeschichte noch ganz außer acht gelassen. Wie kann man es ungezwungen historisch verständlich machen, daß die Kanonizität oder Nichtkanonizität (und so die Inspiration oder das Gegenteil) mancher Schriften so lange schwankend blieb, wenn ihre Kanonizität oder das Gegenteil durch ein formelles explizites Wort eines Apostels vor dessen Tod als eine gottgeoffenbarte Wahrheit in die Kirche hinein schon verkündet sein muß? Ist die Kanongeschichte tatsächlich so verlaufen, daß man darum – wenn vielleicht auch nur langsam – eine Schrift als kanonisch und inspiriert anerkannte, weil man ein explizites Zeugnis für diese Eigenschaft nicht nur aus der apostolischen Zeit, sondern von einem Apostel aufweisen konnte, oder vielmehr darum, weil man eine Schrift der apostolischen Zeit als wirklich aus dieser Zeit der Kirche als solcher, d. h. als von einem Apostel verfaßt und (oder) den ursprünglichen Glauben der Kirche repräsentierend erkannte¹⁵? Aber wenn die zweite Hypothese eher

¹⁵ »Apokryph« heißt doch als Gegensatz zu den inspiriert-kanonischen Büchern in der frühen Väterzeit nicht: »nicht Gott als inspirierenden Verfasser habend, welche Verfasserschaft geoffenbart wird, wenn sie gegeben ist«, sondern: »in Wirklichkeit nicht von dem Apostel, dem die Schrift unterschoben wird, und gegen die Lehre der Kirche gerichtet, obwohl mehr oder weniger aus der ersten Generation der Kirche stammend«, oder auch einfach: »faktisch nicht der Urkirche angehörend«. Und der ursprüngliche Sinn von »kanonisch« ist doch auch vorwiegend: »als Glaubens- und Sittenregel dienend (im Gegensatz zu offenbarungswidrigen oder unverbindlichen Schriften) und *darum* aufgenommen in die Liste solcher Schriften«. Wir kommen so auf eine Unterscheidung zwischen material-inhaltlicher und formalisierter Kanonizität. Diese ist einfach die von der Kirche erkannte und anerkannte Inspiriertheit; kanonisch ist ein Buch, *weil* es von der Kirche anerkannt ist *als* inspiriert, und sie erkennt es an, weil sie weiß, daß es inspiriert ist. Jene ist einfach die Erkanntheit und Anerkanntheit, daß das Buch »apostolisch«, d. h. von einem Apostel geschrieben und (oder) das Glaubensbewußtsein der Kirche der ersten apostolischen Generation *rein* wiedergebend ist. Dieser materiale Kanonizitätsbegriff verwendet zu seiner expliziten und formalen Inhaltlichkeit nicht die Inspiration. Dadurch läßt er sich als bei diesem oder jenem Buch gegeben von der Kirche leicht erkennen, jedenfalls leichter als das Faktum der Inspiration direkt als solches und in sich selbst, das nur durch ein explizites Zeugnis eines Apostels gewußt werden konnte, was historisch unwahrscheinlich ist. Natürlich muß gezeigt werden, daß und warum von diesem material-inhaltlichen Begriff der Kanonizität ein Schluß auf die Inspiration legitim ist und diese also aus jenem Begriff und seinen Gegebenheiten erkannt werden kann. Doch das ist die Aufgabe des zweiten Teils des Vortrags.

dem historischen Befund der Entwicklung des Kanons entspricht, wie ist er zu vereinen mit dem, was dogmatisch über Inspiration und Kanonizität zu halten ist, d. h. mit den Wahrheiten, daß es keine *inspiratio subsequens* gibt und daß die Inspiration einer bestimmten Schrift zu den für die Kirche geoffenbarten Wahrheiten gehört und darum nicht später als in der apostolischen Generation geoffenbart sein kann? Diese Fragen sollen hier noch nicht beantwortet werden. Was hier durch diese Überlegungen vorläufig nur klar werden soll, ist dies: wir brauchen eine materialgefüllte Inhaltlichkeit für den Inspirationsbegriff, die auf diese Fragen ungezwungen und ohne zu viele historisch unverifizierbare Hypothesen eine Antwort bietet. Die Inspiration muß so gedacht werden, daß aus ihr selbst verständlich wird, wie die Kirche von der Inspiriertheit der Schriften des NT wissen kann, ohne daß man in der apostolischen Zeit selber schon an eine Explizitheit der Aussage darüber von einer Art denken müßte, die historisch unvorstellbar wird. So wenig die Kanonizität und Inspiriertheit der Schriften begrifflich identifiziert werden dürfen, so wird es aus dem angedeuteten Problem und aus der Kanongeschichte heraus vorteilhaft sein, die beiden Begriffe in ihrer gegenseitigen Bezogenheit so zu nähern, daß es verständlich wird, wie die faktischen Elemente der ursprünglichen, noch nicht formalisierten Kanonizität tatsächlich nur auf die inspirierten Bücher zutreffen, so daß die Erkenntnis der Kanonizität faktisch die Erkenntnis der Inspiriertheit bedeutet, ohne daß jemand im voraus schon explizit etwas von der formellen Inspiriertheit wissen mußte, um die Kanonizität erkennen zu können.

Aus Zeitmangel seien andere Probleme übergangen, die ebenfalls als Ansatzpunkte für eine genauere Bestimmung des Inspirationsbegriffs dienen könnten. Man könnte z. B. fragen, wie Gott literarischer Urheber einzelner Schriften sein könne, ohne daß er im selben Sinn Urheber des spezifischen literarischen Genus der betreffenden Schrift sein müsse, warum z. B. Gott der literarische Verfasser des Philemonbriefes sein könne, ohne daß man darum sagen müsse, Gott habe an Philemon einen Brief geschrieben.

II.

Was kann nun gesagt werden zur Beantwortung der Fragen, die uns diese kurzen und summarischen Überlegungen aufgeben? Eine solche Beantwortung muß hier, um kurz zu sein, sehr synthetisch vorgehen. Sie wird also in ihrer Darbietung hier nicht aus den aufgeworfenen Fragen selbst entwickelt werden, sondern es wird einfach eine These systematisch dargestellt, von der aus dann auch im einzelnen eine Antwort auf die gestellten Fragen gegeben wird. Die antwortende These geht von einigen Sätzen der Kirchentheologie aus.

1. Gott stiftet die Kirche

Gott will die Kirche und setzt sie ins Werk. Er will sie absolut. Er will sie also in formaler, und zwar *heilsgeschichtlicher* Prädefinition, sowohl weil der Entschluß zur Inkarnation des Logos absolut und im voraus zu einer menschlichen Freiheitsentscheidung, die ihr Grund sein könnte, von Gott getroffen ist, darin aber schon Kirche mitgewollt ist, als auch weil die Kirche im Unterschied zur Synagoge die Kirche der Endzeit, die letzte, endgültige und unaufhebbare Heilsveranstaltung, die greifbare Repräsentanz seines freien, siegreichen, unbedingten Heilswillens ist. Gott eignet sich also die Kirche nicht bloß so an, wie (ganz im allgemeinen) andere Werke, deren transzendenter Grund er ist, Werke Gottes sind und darum auf ihn als ihren »Urheber« zurückverweisen. Es obwaltet vielmehr ein doppelter Unterschied zwischen der Urheberschaft Gottes gegenüber der Kirche einerseits und den Werken Gottes (in der »Natur«) sonst. Einmal: die Kirche entspringt einem absoluten, der Freiheit des Menschen vorausgehenden und diese doch einschließenden, sie mitsetzenden Willen (nicht bloß als Vermögen, sondern als bestimmte Tat ist hier »Wille« gemeint). Das Geschaffene, insofern es einfach ursprünglich von Gott gesetzt ist, entspringt zwar auch einem solchen Willen Gottes. Aber das so Entsprungene ist noch keine geschöpfliche Freiheitstat, sondern geht ihr voraus. Wenn hingegen etwas wird, was einerseits Freiheitstat des Menschen oder deren Ergebnis ist und dennoch absolut von Gott prädefiniert und als solches absolut Gewollte von Gott vorausverkündigt und wunderbar und so abgegrenzt vom üblichen Lauf der Dinge in Gang gesetzt wird¹⁶, dann haben wir nicht mehr bloß Welt als von Gott gewollte (und in ihrem reinen Ur-stand absolut gewollte), sondern *innerhalb* einer Welt an bestimmten Raum-Zeitpunkten qualitativ bevorzugt Gewolltes, geschichtlich Gewolltes, den Terminus einer Tat Gottes, der eine abgegrenzte Raumzeitpunktlichkeit innerhalb der Welt hat und so dieser Tat selbst eine solche verleiht; wir

¹⁶ Wer der Meinung ist, daß an sich jede Tat der freien Kreatur von Gott formal prädefiniert sei (wie immer man sich diese Prädefinition denken mag), der muß dieses Element der ausdrücklichen Vorausverkündigtheit und der geschichtlichen Aussage, daß so und zwar zum Guten wunderbarst vorausprädefiniert und nicht nur zugelassen worden ist, notwendig mit in den Begriff der hier hinsichtlich der Kirche obwaltenden Prädefinition hineinnehmen, um einen wirklichen Unterschied zu andern Prädefinitionen, die *ex supposito* überall gibt, herauszuarbeiten. In der Tat: wo Gott durch ein wunderbares Voraussagen und Eingreifen etwas formal prädefiniert, liegt zweifellos eine Aneignung des prädefinierten Werkes durch Gott vor, wie sie nicht bei jeder (möglicherweise gegebenen) Prädefinition eines kreatürlichen Freiheitsaktes gegeben ist, der in seiner moralischen Qualität (ob letztlich gut oder böse) für uns offen bleibt und nicht durch ein wunderbares Handeln Gottes in der Welt prädefiniert wird. Da wir hier natürlich nicht zu entscheiden haben, ob eine formale Prädefinition der Freiheitshandlung der Kreatur etwas Normales oder etwas Außergewöhnliches sei, fügen wir diese zweite Bedingung »sicherheitshalber« hinzu. Sachlich ist sie auf jeden Fall bei der Kirchengründung gegeben und erläutert, selbst wenn sie nicht notwendig wäre, doch mit größerer Deutlichkeit, warum die Kirche in besonderer Weise Gottes Werk ist, das sich Gott durch die Art seiner Bewirkung in besonderer Weise aneignet.

haben eigentliche Heilsgeschichte als geschichtliche Tat Gottes selbst, die sich ihren Gegenstand (ihre Wirkung) in einer qualitativ höheren Art aneignet als die sonstigen Werke. Anders ausgedrückt: Die »Werke« der Heilsgeschichte gehören Gott in anderer und höherer Art an als die Werke der Natur. Hier handelt Gott die (geschichtliche) Welt, dort handelt Gott in der Welt seine eigene Geschichte.

Sodann: dieses geschichtliche Handeln Gottes erreicht selbst noch einmal seinen qualitativ einmaligen Höhepunkt in Christus und der Kirche. Vorher war es ein Handeln, das zwar auf der Bühne der Welt – *olim Deus loquens patribus in prophetis* (Hebr 1,1) – erschien, sich aber eine Rückzugsmöglichkeit wahrte. Das will sagen: nicht nur war vor Christus der endgültige Ausgang des Dialogs zwischen Gott und Mensch – innerweltlich gesehen – offen, noch ungewiß und es objektiv nicht entschieden, ob er im Gericht oder in der Gnade ausgehen werde, sondern die objektiven Realisationen des Handelns Gottes selber trugen die Möglichkeit der Entleerung und Abschaffung an sich¹⁷ (man denke an die Selbstzerstörung der Synagoge durch die Verwerfung Christi, die Schattenhaftigkeit der alttestamentlichen Sakramente, die aufhören konnten, Zeichen der Gnade zu sein). Beides ist in Christus und der Kirche nicht mehr möglich: sie sind die definitive Präsenz der Gnade Gottes in der Welt, eschatologisches Ereignis des Erbarmens, Ende der Geschichte. Wir können also formulieren: Gott eignet sich in der Stiftung der Kirche die Kirche in einer qualitativ einmaligen Weise an, weil sie das Werk a) seiner formalen Prädefinition als b) einer heilsgeschichtlichen Prädefinition, und zwar c) eschatologischer Art ist.

2. Die Urkirche¹⁸

Die Urkirche ist dabei noch einmal in einer qualitativ einmaligen Weise Gegenstand göttlichen Wirkens auch im Unterschied zur Bewahrung der Kirche im Lauf der Geschichte¹⁹; die Urkirche hat (in der ersten Generation) eine einmalige

¹⁷ Gerade von hier aus ist erst abgrenzend die positive Eigenart der Schriften des AT zu sehen: sie ist die Wirklichkeit des AT, die bleibt, weil sie die – eigentlich einzige – bleibende repräsentative Gültigkeit der Vor-geschichte Christi und seiner Kirche ist. Man sieht aber auch an ihr die Negativität des Alten Bundes: das Wort als positives Gesetz Gottes, das gültig trifft und Gehorsam heischt – und so war das AT doch zunächst geschrieben –, gilt nicht mehr in diesem Sinn. Diese Möglichkeit aber haftete von vornherein dem Gesetz (als Imperativ!) an. Darin ist aber ein Gegensatz zum NT auch als Imperativ. Dieser ist von vornherein als endgültiger gesagt und geschrieben.

¹⁸ Was dieser Begriff theologisch genau besagt, soll gerade hier geklärt werden. Vorläufig ist einfach verstanden: die Kirche in ihrer ersten »Gründungszeit«, in der ersten Generation, in der sie selbst noch »im Werden« ist.

¹⁹ Damit sind natürlich viele Gleichheiten in der Einwirkung Gottes auf die »Urkirche« und die Kirche späterer Zeiten nicht gezeugnet. Meist (und mit Recht) hebt man diese Übereinstimmungen mehr hervor als die Unterschiede.

und unersetzliche Funktion für die ganze weitere Geschichte der Kirche²⁰, so daß, was eben unter 1 von der Kirche als Stiftung Gottes gesagt wurde, von der Urkirche in besonderer Weise und von der Kirche der späteren Zeit gerade auch wesentlich wegen ihres Beruhens auf der Urkirche gilt. Nicht als ob nicht mit der Stiftung der Kirche ein Wesen, das heißt eine Aufgabe, Vollmacht usw. gesetzt wäre, das, durch alle Zeiten sich durchhaltend, in jeder Generation gegeben ist. Dennoch hat die erste Generation eine einmalige, unersetzliche Funktion. Gerade nach katholischer Auffassung ist die Kirche in ihrem gottgewollten Wesen nicht etwas bloß Aktualistisches: das je neue Ereignis des Glaubens. Die Kirche hat vielmehr als zu ihrem gottentsprungenen Wesen gehörend das Institutionelle, das geschichtlich Greifbare und in der geschichtlich greifbaren Wirklichkeit Dauernde und sich Durchhaltende. Damit ist aber gegeben: daß sie einmal beginnt und dann dauert und »so« dauert, *weil* sie gerade da und *so* begonnen hat; daß das Spätere auf dem Früheren aufruht; daß alles Spätere bei aller Entwicklung und Entfaltung immer nur ist, *weil* es vom gesetzten Ursprung (Urkirche), nicht bloß vom setzenden Ursprung (Gott) herkommt, vom Fundament, nicht bloß von dem, der das Fundament legt. Dieses Fundament ist aber nicht bloß Christus allein, sondern die Gemeinde, die er selbst im Fleisch um sich gesammelt und am ersten Pfingsten (das auch in wesentlicher Hinsicht einmalig ist) mit seinem Geist begnadet hat. Apostolische Sukzession rechtlicher und sakramentaler Art und Paradosis (des Inhalts der Lehre und des Auftrags Jesu und der Begründung der Glaubwürdigkeit dieser Botschaft durch das tradierte Zeugnis von der Auferstehung) sind Verdeutlichungen dieses Sachverhaltes. Denn diese Phänomene besagen ja nicht nur, daß *etwas weitergegeben* wird und darum auch später gegeben ist, sondern auch, daß etwas weiter gegeben wird, später da ist, *weil* es früher da war, weil der erste Gegebene etwas hatte, was man weitergeben konnte, und die Vollmacht besaß, es weiterzugeben, so daß alles, was später dasein soll und als gültig Ansprüche macht, immer davon abhängig bleibt, daß dieser Frühere mit dem Weiterzugebenden und der Weitergabevollmacht vorhanden war und Ausmaß der späteren Möglichkeiten positiv und negativ bestimmt. Gott stiftet darum die Kirche nicht einfach (um es einmal so zu formulieren), indem er sie dauernd erhält, sondern: er erhält sie dauernd auch (nicht nur!) gerade dadurch, daß er sie einmalig an einem bestimmten Zeitpunkt gestiftet hat. Gott als Stifter der Kirche hat also ein einmaliges, qualitativ nicht weitergehendes Verhältnis zur ersten Generation der Kirche, das er nicht im

²⁰ Vgl. dazu (neben den bekannteren Modernen) Literatur, die sich im Streit um den Primat des Petrus darum bewegt, ob und in welchem Umfang dem Petrus und den Zwölfen eine Stellung zukommt, bei der an Nachfolger wesensmäßig nicht gedacht werden kann): P. Gaechter, Die Wahl des Matthias: ZkTh 71 (1949) 318–346 (bes. 318–333); Aufsatz von E. Kredel über den Apostel-Begriff, in Zeitschrift für kath. Theologie, 78. Bd., Heft 2, 1956, Herder-Wien. A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung: Münchener Theol. Zeitschrift 5 (1954) 1–47; O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954. Es versteht sich von selbst, daß hier eine Auseinandersetzung mit dieser Literatur nicht beabsichtigt sein kann.

selben Sinn zu ändern Perioden hat (oder besser: nur *durch* jene zu diesen). Wer das bestreiten wollte, würde implizit leugnen, daß z. B. die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist, der würde verkennen, daß Petrus nicht nur der erste Papst und die Apostel die ersten Bischöfe waren, sondern darüber hinaus *etwas*, was ihnen laut der Schrift einmalig und unübertragbar zukommt. Der Akt der Stiftung der Kirche ist also (terminativ) qualitativ anders als der der Erhaltung. Die Theologen haben das auch schon so ausgedrückt: Hinsichtlich des dauernd gestifteten Wesens ist die Erhaltung der Kirche (weil eben Erhaltung des schon in sein eigenes Dasein Gesetzten, das aber keine Substanz ist) eine *assistentia per se negativa*. Das kann aber von der Stiftung als solcher nicht gesagt werden. Daraus ergibt sich: Gott eignet sich die Urkirche, die er stiftete und nicht nur erhält, in einer qualitativ einmaligen Weise an, so wie der Akt des Geborenwerdens und der Vollzug des eigenen Daseins qualitativ nicht dieselbe Beziehung zur Mutter haben. Dem Anfang muß von daher eine Ursprünglichkeit, Unableitbarkeit und Reinheit der Wesensdarstellung (bei aller Notwendigkeit der späteren Entfaltung) zukommen, wie sie eben nur dieser ersten Phase eigen sind (was natürlich nicht heißt, daß das Folgende bloß menschliches Produkt wäre: christliche Religionsgeschichte, menschliche Theologie und Theologiegeschichte anstatt Kirchengeschichte, Dogmatik und Dogmengeschichte als pneumatische, von Gott gewirkte Entfaltung eben dieser gottgesetzten Ursprünglichkeit selbst). Die Urkirche²¹ als der neu zu setzende Anfang der Kirche als *sich dann* erst entwickelnder ist dasjenige, was sich, da es wird, nicht selbst steuert und in seinem Fortgang verwaltet, sondern ursprünglich gesetzt wird, und ist darum in einem einmaligen ausgezeichneten Sinn Gottes Werk: *Deum habet auctorem*. Und umgekehrt und darum: diese Urkirche ist nicht bloß die zeitlich erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende, das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird.

Natürlich ist dabei ein zweifaches zu beachten: a) dieses ursprüngliche Gesetzwerden selber dauert (physikalisch zeitlich gemessen) eine gewisse Zeit und ist nicht ein einzelner Augenblick der Uhrzeit. Wir können schlicht und unbefangen sagen: es ist die Zeit der ersten Generation, die natürlich auch nicht an einem bestimmten Kalendertag aufhört, wenn man nicht – was nicht sinnlos ist – sagen will, diese erste Generation in diesem gemeinten spezifischen Sinne höre mit dem Todestag des letzten Apostels auf. Wir dürfen – theologisch gesehen – gar nicht sagen, daß an Pfingsten die Kirche schon einfach fertig da sei. Sie hat da zwar schon ihre gemeindliche Sichtbarkeit, ihre rechtliche Verfassung, wenigstens in den Grundzügen, und den Geist. Aber sie ist noch nicht einfach fertig da. Es gibt wirklich »l'Église naissante« im wörtlichen Sinne des Wortes Batiffols, die Kirche

²¹ In dem beschriebenen, genauen Sinn sollte man das Wort verstehen, wenn von Urkirche die Rede ist: die Zeit, in der sich die Offenbarung als geschehende (nicht bloß als überlieferte allein) erst noch setzt, also Kirche noch wird, nicht nur Kirche bleibt.

im Geborenwerden, das eine zeitliche Erstreckung hat. Man braucht, um das zu sehen, nur auf folgendes zu reflektieren: Die Kirche, deren Aufgabe es ist (wie man mit Recht sagt), die Offenbarung »nur« zu hüten und auszulegen, war als solche an Pfingsten noch gar nicht fertig da. Denn es geschah ja nach Pfingsten noch Offenbarung (z. B. über den Kanon der inspirierten Schriften). Die Kirche, die »nur« jene Aufgabe hat, war noch nicht gegeben, weil in einem bestimmten Augenblick die Urkirche sowohl mehr als auch weniger als jene Aufgabe hatte: sie mußte noch Offenbarung neu entgegennehmen, und sie konnte noch gar nicht all das hüten und bewahren, was sie jetzt in ihrer Hut hat, weil es noch gar nicht geoffenbart war. — b) Auch bei dieser Urkirche gibt es in der Andauer ihres Werdens Phänomene, die nicht zu ihr, ihrem realisierten Wesen, nicht zu den echten Möglichkeiten ihres Selbstvollzugs gehören: die Streitigkeiten in Jerusalem, die irrigen Meinungen in Thessalonike und in Korinth usw. Als Kirche der Endgültigkeit und eschatologischen Dauer muß die Kirche die Fähigkeit haben (damals in der Urkirche und später), sich abzugrenzen von diesen wesensfremden, aber in ihrem faktischen Bereich vorkommenden Phänomenen. Sonst könnte sie gar nicht sein, was sie sein muß: sie könnte ihr Wesen verlieren, könnte Synagoge statt Kirche sein²². Diese Fähigkeit der reinen Selbstdarstellung und der reinen und eindeutigen Abgrenzung der Kirche von pseudokirchlichen und pseudochristlichen Phänomenen muß der Urkirche und der Kirche hinsichtlich der Urkirche in einem besonderen Maß zukommen. Die Kirche muß diese Fähigkeit immer haben. Sonst könnte sie ja mit der Zeit mit ihrem Gegenteil verwechselt werden; sie wäre dann als Repräsentanz der Gnade in Christo keine geschichtlich greifbare Tatsache mehr; sie würde bloß noch im »Geist«, d. h. in »Idealen«, existieren. Diese Selbstabgrenzbarkeit muß aber hinsichtlich der Urkirche in besonderem Maß gegeben sein. Denn sobald ein greifbarer und eindeutig gewordener »Kanon« als geschichtliche Größe für die Kirche aller Zeiten einmal gegeben ist, hat es die spätere Kirche für eine weitere selbstkritische Selbstabgrenzung verhältnismäßig leicht, weil sie sich auf diesen Kanon beziehen kann. Denn dann ist ein Maßstab ja schon geschichtlich greifbar gegeben. Die Frage auf Leben und Tod ist also die Konstitution dieses Kanons selbst. Ob das Messen an diesem Kanon dann später tatsächlich immer sehr genau geschieht, ist eine wichtige, aber gegenüber der Frage, ob der Maßstab richtig ist, zweitrangige Angelegenheit. Dort also, wo die messende und maßgebende Kirche und nicht nur die am Maße gemessene und daran sich messende Kirche wird, hat die Fähigkeit des sich selbst messenden Selbstbesitzes notwendig ihren einmaligen Kulminationspunkt. Dabei ist immer zu beachten, daß die formale Lehrautorität der Kirche und der ihr

²² Von da aus ist verständlich, warum es eine abgeschlossene, autoritative Kanonbildung im Bereich des AT in derselben Eindeutigkeit, wie sie in der Kirche für AT und NT gegeben ist, nicht existiert hat und nicht existieren konnte. Eine »abfallen könnende« Synagoge *kann* nicht das unfehlbare Unterscheidungsvermögen zwischen Wesensgemäßem und Wesensfremden haben wie die Kirche, die nicht mehr aus der Wahrheit entlassen wird, weil es Gott in der Endzeit der unaufhebbaren Fleischwerdung des Logos — *praedefinitione formali* — nicht mehr will.

verheißene Beistand des Geistes nie dazu da sind und auch nicht in der Lage sind, einen material-inhaltlichen Kanon des Glaubens und der Sitte der Kirche zu ersetzen. Diesem Lehr- und Hirtenamt ist garantiert, daß es den Maßstab richtig anlegen kann, nicht aber, daß es ohne Maßstab sachlich-inhaltlicher und geschichtlich greifbarer Art spätere Phänomene bemessen kann.

3. Die Schrift als konstitutives Element der Kirche

Zu den Konstitutiven dieser Urkirche als des qualitativ einmaligen Werkes Gottes und als des bleibenden »kanonischen« Ursprungs für die spätere Kirche gehört nun auch die Schrift. Wir sagen »auch«: es versteht sich von selbst, daß zu den konstitutiven Wesenselementen der Urkirche auch gehört, was bekanntermaßen zur Kirche überhaupt gehört (Glaubensbesitz der tradierten Offenbarung, das *ius divinum* des Primates und der Sukzession in der Nachfolge der Apostel, Sakramente, gesellschaftlich verfaßte Einheit der Gemeinde), und vieles, was sonst noch wesensmäßig der Urkirche gerade als solcher eigen ist (Petrus, die Apostel und beider Funktion als Offenbarungsträger). Aber wir sagen: Zu den konstitutiven Elementen der Urkirche gehört, unbeschadet des Vorrangs der mündlichen Paradosis in der noch werdenden Urkirche im voraus zur Schrift, nach dem freien, aber sachlich verstehbaren Willen Gottes auch die Schrift. Die Tatsache zunächst, die dieser Satz meint, kann nicht bestritten werden. Denn es gibt a) Heilige Schrift, und diese ist b) wesensmäßig ein Buch der Kirche: nur durch diese als Heilige Schrift erkennbar, ihr gegeben, definitiv nur durch sie auslegbar und so in ihrem eigenen Wesen nur durch die Kirche aktualisierbar. Zum konkreten, fertig entwickelten Wesen der Kirche, also zu ihren Konstitutiven, gehört die Schrift.

Der Satz, dessen Geltung nicht länger bewiesen werden muß, bedarf aber noch einer genaueren Deutung. Unbeschadet der Tatsache, daß die Schrift als *Gottes Wort* an uns entsteht und es ist, darf nicht übersehen werden, daß sie ebenso ursprünglich²³ Selbstdarstellung des Glaubens der Kirche, schriftliche Konkretisierung dessen ist, was die Urkirche glaubte und was glaubend sie sich selbst konstituierte.

Wer diesen Satz leugnen wollte, würde im Grunde leugnen, daß die Hagiographen wirkliche Verfasser der neutestamentlichen Schrift waren, würde sie zu bloßen Durchsagern einer Botschaft von oben machen, was dem konkreten Charakter dieser Schriften, ihrem *genus litterarium* als Bezeugungen des Glaubens der Redenden — nicht nur der Offenbarung — widersprechen würde. Es ist ja nicht

²³ Dieses »ebenso ursprünglich« muß natürlich noch in seiner Berechtigung verständlich gemacht werden. D. h. es muß gerade gezeigt werden, warum und wie aus einer und derselben Sachwurzel heraus die Schrift beides sein kann: Wort Gottes und Selbstverlautbarung der Kirche und eines in Abhängigkeit vom anderen.

so gewesen, daß irgendwo und irgendwie eine Schrift *Deo auctore* verfaßt wurde und danach dann die Kirche diese Schrift als Brief Gottes an sie rekognosziert, für authentisch erklärt und als neu von außen bezogenes Lehrbuch des Glaubens bei sich eingeführt hätte. Die Schriften des Neuen Bundes entstehen *als* Lebensvorgänge der Kirche: sie sind Niederschläge dessen, was in ihr und durch sie als ihr Glaube überliefert und gepredigt wurde; es sind Schreiben, die als Äußerungen des kirchlichen Lebens, als Briefe, Ermahnungen, Predigten usw. entstehen. Damit aber hat die Schrift von vornherein — »ursprünglich« — auch²⁴ diejenige Funktion, die wir im allgemeinen der Urkirche gegenüber der nachfolgenden Kirche zugewiesen haben: sie selbst ist nicht bloß die zeitlich erste Phase, sondern der bleibende Ursprung und der Kanon, das Richtmaß der nachfolgenden Kirche. Und wir sehen jetzt deutlicher: sie ist dies auch gerade durch die Schrift. Diese Schrift ist für diese Funktion der Urkirche nicht ein bloß von außen herbeigezogenes, an sich dafür neutrales Mittel, sondern ein Vollzug dieser Funktion selbst: *indem* die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich²⁵ konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: *indem* sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift²⁶. Sie betätigt gerade in der Bildung der

²⁴ »auch«, nicht: »nur«!

²⁵ Dem »Schriftlichen« kommt wesensmäßig die Intention des Bewahrens und Behaltens für später, die Adressierung an eine spätere Zukunft zu. Das Schreiben (bei dem von vornherein — wenn auch in verschiedener Intensität — unterstellt wird, daß der Adressat das Geschriebene aufbewahrt) ist auch im Altertum nicht bloß die Überbrückung *räumlicher* Trennung gewesen, sondern auch gemeint als Brückenschlag in die Zukunft. Sonst wäre das Geschriebene nicht aufbewahrt worden, sonst wäre nicht zunächst in Stein und ähnlichen Materialien geschrieben worden, die für einen Transport ungeeignet sind. Wir können ruhig die gleiche Absicht beim Schreiber annehmen wie beim aufbewahrenden Empfänger: auch der Schreiber richtet sich nicht nur an seinen Zeitgenossen.

²⁶ Es soll damit *nicht* gesagt sein, daß die Urkirche ihre ganze, der Schrift vorgeordnete »mündliche« Paradosis in der Schrift niedergeschlagen habe. Das kann durchaus offen bleiben oder verneint werden. Immerhin mag es auch heute noch erlaubt sein bei aller grundsätzlichen Schätzung der mündlichen Überlieferung nicht nur *vor*, sondern auch neben und nach der Schrift, und zwar auch als Übermittlung eines weder implizit noch explizit in der Schrift enthaltenen Inhalts der eigentlichen Offenbarung, zu fragen: Welche Dogmen basieren eindeutig auf einer »mündlichen« Tradition, die auch nach der Schrift bloß »mündlich« geblieben ist? Man müßte mit Beispielen kommen, die überzeugend sind. Ich weiß sicher nur eines, das aber aus der Natur der Sache eine Sonderstellung hat und darum eben nicht Beispiel für andere Fälle ist: der Umfang des Schriftkanons. Bei allen anderen Fällen, die man anzuführen pflegt, müßte deutlicher gezeigt werden, daß eine dauernde explizite Tradition bis zu den Aposteln vorliegt und nicht nur eine frühe theologische Explikation eines zunächst Impliziten, das enthalten ist in Wahrheiten, die auch in der Schrift greifbar sind. Wenn man Kirchenväter aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert zitiert, hat man noch keinen Beweis erbracht, daß es sich bei ihrer Lehre um eine seit der Zeit der Apostel immer explizit weitergegebene Lehre handelt. Dabei dürfen auch die Möglichkeiten solcher Explikation eines zunächst implizit Gewesenen durch die Kirche (was nicht gleich ist mit: durch die Rationalität des einzelnen Theologen je für sich) nicht unterschätzt werden. Tut man dies nicht, dann ist der Nachweis der gewünschten Beispiele nicht so leicht zu erbringen.

Schrift jenes einmalige, abgrenzende Selbstverständnis, das ihr (wie wir gesagt haben) im besonderen Maß zukommen muß, damit sie der »Kanon« der späteren Kirche sein kann.

4. Die These

Wenn das unter II, 1–3 Gesagte richtig ist, dann ergibt sich: *Indem* Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche (1–2) und damit eben ihre konstitutiven Elemente (3) will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, daß er ihr sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird. Bei diesem Satz ist das »indem« genau zu beachten. Es will sagen: Schrift entsteht nicht nur »anläßlich«, »im Zuge« der Stiftung der Urkirche; sondern: die aktive, inspirierende Urheberschaft Gottes ist ein inneres Moment der Kirchenbildung der Urkirche und hat ihre Eigenschaften davon, daß sie dies ist. Gott will Schrift und sich als ihren Urheber und setzt beides dadurch, weil und insofern er sich als Urheber der Kirche handelnd und wirksam will. Die Schriftinspiration ist nur (natürlich das unter 3 Gesagte vorausgesetzt) einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.

III.

Folgerungen

Wir haben, das Sinnverständnis der eben aufgestellten These vorausgesetzt, noch zwei Aufgaben: einmal noch in Kürze, aber ausdrücklich zu zeigen, daß bei dieser Auffassung diejenigen Wesenselemente, die wir traditionsgemäß für Verfasserschaft und Inspiration Gottes hinsichtlich der Schrift fordern, gewahrt bleiben; zweitens (und das ist hier das Hauptanliegen) noch etwas genauer darzutun, daß mit dieser Vorstellung, die die aufgestellte These ausspricht, die Möglichkeit gegeben ist, jene Fragen sachlich befriedigender als sonst zu beantworten, die wir im ersten Teil unserer Darlegung einigermaßen herausgearbeitet haben.

1. Wenn wir unsere These voraussetzen, ergibt sich aus ihr von selbst, daß Gott Urheber der Schrift, ihr Verfasser ist. Damit ist dann mindestens das bewiesen, daß die Verfaßtheit der Schrift durch *Gott*, die Glaubenswahrheit ist, unserer theologischen These nicht widerspricht.

Wir argumentieren: *Gott* will und bewirkt die Schrift in formaler Prädefinition heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art als konstitutives Moment der Stiftung der Urkirche²⁷, weil und insofern er diese Urkirche auf genau diese Weise

²⁷ Es ist dabei zu beachten: die göttliche Tätigkeit wird unter drei Eigentümlichkeiten gesehen, die zusammen erst das eigentümliche Wesen der hier zur Frage stehenden göttlichen Tätigkeit

will und bewirkt. Wer aber so ein Buch bewirkt, ist in einem eigentlichen Sinne sein Verfasser, weil eine solche Wirksamkeit auf das Entstehen eines Buches auch dann, bei der beschränkten Zahl menschlicher Worte, nicht anders denn als Verfasserschaft bezeichnet werden kann, wenn man es als möglich oder sogar selbstverständlich unterstellt, daß der göttlichen Urheberschaft der Schrift gewisse Eigentümlichkeiten nicht zukommen, die sich unvermeidlich bei einer menschlichen Verfasserschaft finden, und daß darum die Verfasserschaft, auf Gott und Mensch angewandt, bloß ein analoger Begriff ist. Also ist Gott der Verfasser der Schriften des Neuen Testaments.

Zum Vorder- und Nachsatz des Syllogismus ist nach den Darlegungen des zweiten Teils kaum noch etwas zu sagen. Nur eine Bemerkung sei hinzugefügt. Wir haben früher gezeigt, daß der kirchenamtliche Begriff der Inspiration entsprechend der Weise, wie er durch anerkannte Theologen erklärt zu werden pflegt, in sehr abstrakter Formalität genommen werden darf, wobei die Frage, *wie in concreto* diese Begriffselemente der Inspiration von Gott realisiert werden, weit hin offen bleibt. Wir sagten: wenn Gott nur von sich aus dafür wirksam sorgt (weil er selber es »so« will), daß der menschliche Verfasser unter diesem Einfluß Gottes das Urteil über das zu Schreibende richtig und wirksam faßt (*iudicium*

ausmachen: a) Es ist eine formal prädefinierende Tätigkeit (analog der wirksamen Gnade). — b) Diese aber gehört als solche in die sichtbare Heilsgeschichte hinein, bewegt sich in der Dimension der innerweltlichen Geschichtlichkeit, Greifbarkeit und Kategorialität und ist darin als derart prädefinierende geäußert und verkündigt. Beide Momente müssen beachtet werden. Eine *bloß* vom Transzendenten her gleichsam anonym wirkende formale Prädefinition eines Aktes des Menschen würde allein sein Resultat und Werk noch nicht in einem besondern Maß als von Gott sich selbst real angeeignet konstituieren. Die prädefinierende Tat Gottes darf nicht nur die Welt im ganzen und darin das einzelne Geschehen tragen, wie eben die transzendente göttliche Ursache alles im ganzen und jedes im einzelnen trägt (ob *immer* formal prädefinierend oder nicht, kann hier dahingestellt bleiben), sondern muß von einer bestimmten, eigens und besonders angeeigneten Raumzeitstelle (im Vorzug vor andern) aus, also wunderbar und heilsgeschichtlich, ihr Werk tun. Nur dadurch bekommt dieses den ausgezeichneten Bezug zu Gott, so daß von ihm eine Aussage (»Verfasser«) in einem kategorialen Sinn (natürlich analog) gemacht werden kann. — c) Diese prädefinierende Tätigkeit heilsgeschichtlicher Art hat auch für die Schrift jenen eschatologisch abschließenden Charakter, den wir für die Stiftung der Kirche im Gegensatz zur vorchristlichen Heilsgeschichte vindiziert haben. Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß es schon inspirierte Schrift vor Christus gab. Denn diese ist ja von Gott her von vornherein als Buch der eschatologischen Heilsgemeinde gewollt und ist darum auch das einzige, was vom Alten Bund als reale geschichtliche, noch aktuelle Größe in der Kirche geblieben ist. Durch diese drei Momente zusammen gewinnt die Schrift eine unüberbietbare Nähe des Ursprungsverhältnisses zu Gott, daß wir diese Nähe am besten dadurch ausdrücken, daß wir sagen: Gott ist der Urheber-Verfasser der Schrift. Es ist ja dabei zu beachten, daß das Verfasserverhältnis schon im menschlichen Bezirk ein fließendes Verhältnis ist, das real gar nicht so *indivisibili* ist, wie man gewöhnlich in der Theologie der Inspiration voraussetzt. Der menschliche Verfasser kann origineller und weniger originell sein vom schöpferischen Denker bis fast zum nachschreibenden Sekretär der Umwelt und seines Zeitgeistes, der die landläufigen Klischees des Redens, der Gedanken und der Gedankenabfolge durchpaust. Von da aus steht gar nichts im Wege, die durch unsere Überlegungen Gott vindizierte Urheberschaft als eine im eminenten Sinn vorhandene zu charakterisieren.

speculativum et practicum), wirksam sich entschließt, das so Erfaßte niederzuschreiben, und diesen Entschluß richtig ausführt, dann haben wir Inspiration und göttliche Verfasserschaft, gleichgültig, *wie* man sich die Ausführung dieser göttlichen Prädefinition konkret realisiert denken mag. Wir können aber nun noch zur Beruhigung ängstlicher Gemüter folgendes hinzufügen: Jene terminativ höchst komplexe, wenn auch nach einer einzigen Absicht einheitlich strukturierte Größe der göttlichen Realisierung der Urkirche »spezifiziert« sich natürlich je nach dem Teilmoment (z. B. Schrift) in dem Gesamteffekt (Urkirche), das es jeweils zu verwirklichen gilt. Wer also für die Realisation eines bestimmten Teilmomentes (eben z. B. der Konstitution des Buches der Kirche) Eigentümlichkeiten in der göttlichen Tätigkeit fordert, die für die Verwirklichung eines andern Teilmomentes nicht nötig sind, der verlangt noch nichts, was mit dem Grundgedanken, um den es uns hier geht, unvereinbar wäre. Wer also für seinen Inspirationsbegriff aus irgendwelchen Gründen mehr verlangt, als was wir oben für nötig hielten, braucht darum dem Grundgedanken der These noch nicht zu widersprechen: der Konstitution der göttlichen Inspirations-Verfasserschaft als eines inneren Momentes an der göttlichen Stiftung der Kirche. Da ferner dieser Impuls Gottes, der mit seinem kirchenbildenden Willen gegeben ist, in unserem Fall immer auch bis in die intellektuelle und volitive Geistigkeit des Menschen gelangt und gelangen muß (weil ohne eine solche Geistigkeit gar keine Schrift entstehen kann), so ist es in *diesem* Sinn auf jeden Fall auch richtig, daß es notwendig eine *innere* Inspiration gibt, wenn auch offen bleiben kann, ob dieser in der Geistigkeit des Menschen innerlich sich ausbreitende Impuls Gottes selbst (dessen Ausgangszentrum, der »Herd«, immer das Wunder der heilsgeschichtlichen, »kategorialen« Tat Gottes ist und dessen Steuerung und Lenkung hinsichtlich seiner Ausbreitung in unserem Fall unter einer formellen göttlichen Prädefinition steht) notwendig von vornherein im Innern des Menschen ansetzt oder nicht. Das Entstehen eines Buches ist in Tatsache und Inhalt notwendig immer auch abhängig und getragen von seiner Umwelt, ohne die das Sinnfeld gar nicht gegeben wäre, das zu seiner Verständlichkeit wesentliche Voraussetzung ist. Es ist also gerade ein Plus an göttlicher Inspiration gegeben, wenn wir sie (auch) von der heilsgeschichtlichen Situation aus, in der geschrieben wird, ausgehen lassen. Die wunderbare Machttat des in der Geschichte (in den Propheten und im Sohn) sich selbst bezeugenden Gottes ist das Feld, innerhalb dessen Schrift entsteht und aus dem heraus sie – wenn sie Schrift ist – in prädefinierter Weise entsteht; indem sie aber *so* aus diesem Feld heraus entsteht, ist sie *eo ipso* Schrift.

2. Es ist nun endlich darzutun, warum diese Vorstellung manche Frage besser löst, auf die wir im ersten Teil unserer Überlegung gestoßen sind. Erst so kann auch ganz deutlich werden, daß wir nicht bloß das mögliche, aber harmlose Spiel getrieben haben, nur logisch einen engeren Begriff (inspirierende Autorschaft) unter einen weiteren Begriff (Konstitution der Kirche) zu subsumieren, weil

beide Begriffe gewisse formale Gemeinsamkeiten haben (*praedefinitio formalis*) und weil wir den Kunsttrick begingen, jenes Vorkommnis als Teil dieses andern zu betrachten.

a) Es wird besser verständlich, wie Gott und Mensch Verfasser derselben Schrift sein können. Zunächst wird deutlich, daß beide Verfasserschaften gar nicht dasselbe unter derselben Hinsicht bewirken. Gott *will* (*intentione prima et per se*) gewissermaßen gar nicht »Schriftsteller« werden; er wird es, weil das, was er will, gar nicht gewollt werden kann, ohne dies zu werden. Seine erste, eigentliche und letzte Absicht kann Gott gerade nur dadurch erreichen, daß er den Menschen zum Schriftsteller und Verfasser werden läßt. In der gewöhnlichen Inspirationsdeutung wäre die Absicht Gottes so, daß sie noch vollkommener erreicht wäre, wenn der Mensch bloßer Sekretär wäre. In unserer Deutung ist es gerade umgekehrt. Der Mensch will ein Buch verfassen, und eben dies soll er nach der letzten Absicht Gottes tun wollen. Gott will eine sich im Buch objektivierende und auch darin (nicht nur darin!) sich selbst endgültig findende übernatürliche und geschichtliche Heilsgemeinde. Weil er diese aber wirksam und absolut, geschichtlich und eschatologisch will und weil er darum von sich aus in einem geschichtlichen Prozeß, der innerweltlich durch ihn allein gesetzte Neuansätze aufweist, dies will, darum wird Gott *eo ipso* in einem wahren Sinn Verfasser. Die beiden Autorschaften weisen daher auch terminativ (kategorial) einen Unterschied auf und darum können sie beide sich auf das gleiche Buch beziehen, ohne entweder die eine oder die andere zu einer bloß verbal behaupteten ohne sachlichen Inhalt zu machen oder die Koexistenz der beiden als team-work mißzuverstehen.

Man sieht so auch leichter ein, warum die Geschichte der Verfasserschaft Gottes nicht mehr weitergeht. In dem formalen Begriff der Autorschaft liegt kein Grund, warum dies nicht geschieht. Sich bloß auf den freien positiven Willen Gottes berufen ist die billigste Methode der Theologie, die man nur sparsam verwenden sollte. In der bloßen Tatsache, daß die Offenbarung Gottes selbst abgeschlossen ist, liegt auch kein Grund. Denn auch über eine abgeschlossene Offenbarung können neue Bücher geschrieben werden und könnte so durchaus sinnvoll Gott deren Urheber sein. Wenn aber überhaupt nur dort Gott als »Verfasser« auftritt, wo Kirche noch »wird«, noch durch ein göttliches heilsgeschichtliches und prädefinierendes Tun ursprünglich gesetzt wird und *darin* Schrift gesetzt wird, dann hört diese Verfasserschaft auf, wenn die Setzung der Kirche vollendet ist²⁸.

²⁸ Abschluß der Offenbarung und Vollendung der Kirche hängen natürlich zusammen. Was es, richtig gesehen, auf sich hat mit diesem »Abschluß«, darüber versuchte ich einiges zu sagen in »Zur Frage der Dogmenentwicklung« (Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 49–90, bes. 58 ff). Wenn man begreift, daß Gottes Offenbarung nicht aufhört, »weil er nichts mehr sagen will, obwohl er weiterreden könnte«, sondern weil das eschatologische Heilsereignis, über das allein geredet wird und zu dem auch die Kirche gehört, »da ist«, dann versteht man, warum die

Wir verstehen so auch, warum das Phänomen der Verfasserschaft Gottes, obwohl der Begriff in einem echten und wirklichen, nicht bloß metaphorischen Sinn gemeint ist, doch von vornherein *sui generis* ist, eine innere Eigentümlichkeit einschließt (und zwar formell), die bewirkt, daß Gott Urheber, Verfasser ist in einem Sinn, wie er nur Gott zukommen kann. Es kann gar keinen andern Verfasser als Gott geben, der dadurch Verfasser wird, daß er einen Menschen zum Verfasser macht. Denn nur Gott kann die Freiheit zum Werk im Menschen so setzen und bewegen, daß diese und ihr Werk durch diese Bewegung konstituiert und nicht eingeschränkt oder gemindert werden, sondern erst gerade so als sie selber geschehen. Man könnte auch sagen: die menschliche Verfasserschaft hat in ähnlichem Sinne eine *potentia oboedientialis* auf Gott hin, ungemindert, ja zu ihrer höchsten Leistung entbunden, von Gott und ihm allein aufgenommen zu werden, wie z. B. der freie, geistige Selbstbesitz (Geist als »Natur«) die *potentia oboedientialis* hat, in einem Umfaßtsein von einer göttlichen Person zu ihrer eigenen unüberbietbaren Vollendung zu kommen²⁹.

Man darf nicht sagen, daß dies alles doch auch in der traditionellen Auffassung der Inspiration wahr sei, weil diese ja die Inspiration analog zum Wesen der wirksamen Gnade als solcher auffasse, wie wir dies auch tun. Daran ist richtig, daß diese Sicht hier und dort erklärt, warum der Mensch Verfasser bleibe (umgekehrt also wie man wohl gewöhnlich denkt, da man wohl gewöhnlich der Meinung ist, Gott werde *eo ipso allein* schon durch eine Bewegung zum Schreiben nach Art einer wirksamen Gnade Urheber des Buches³⁰. Aber diese Sicht allein

Vollendung der Kirche, nicht der aufgehörende Abschluß der Offenbarung, hier angerufen werden muß.

²⁹ Vgl. dazu K. Rahner, Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 169–222 (Probleme der Christologie heute).

³⁰ Wenn Gott z. B. nach Art einer wirksamen Gnade jemanden zur Verfertigung einer Kiste *formali praedefinitione* bewegen würde, dann würde Gott dadurch *allein* noch nicht ein Zimmermann, obwohl man von dieser Bewegung genau das sagen könnte, was man von der Inspiration sagt: er bewegt den Intellekt zur Vorstellung und zum Entwurf des Geplanten, er bewegt den Willen zum Entschluß auf die Ausführung hin, er lenkt die Ausführung selbst, damit das Verfertigte wirklich sich mit dem Geplanten deckt. Es gehört also überdies noch dazu, daß Gott mit seiner Tätigkeit in den *irdischen* Bereich einwirkt und *von da aus* diese »Bewegung« ausführt. — Es ist bei dieser Kritik ausgegangen von dem durchschnittlichen Verständnis der wirksamen Gnade, so wie dieses sich in allen Schulen findet. Damit soll nicht geleugnet werden, daß man auch diesen Begriff der wirksamen Gnade, wie sie sich faktisch in unserer konkreten Ordnung findet, so vertiefen könnte, daß er das heilsgeschichtliche Moment auch in sich selbst enthält (Gnade als Gnade, die immer Gnade des *Verbum incarnatum* ist; Gnade, die immer einen Bezug auf den Glauben hat, der aus dem Hören in der Geschichte kommt; Gnade, die immer eine Gnade der Kirche — von der Kirche her und auf sie hin — ist usw.). Würde man diesen heilsgeschichtlich vertieften Gnadenbegriff auch auf die wirksame Gnade als wirksame beziehen können oder müssen, würde man dann diesen Begriff der wirksamen Gnade als Modell für die *gratia gratis data* der Inspiration und ihre Wesenserklärung verwenden, dann könnte man sich fragen: »Wo ist das heilsgeschichtliche Moment an der Inspiration?«, und man käme von der traditionellen Parallele zwischen wirksamer Gnade und Inspiration aus, also von einem schon üblichen Ansatzpunkt aus, vielleicht auch auf die Theorie, die hier vorgetragen wird.

erklärt nicht, wie *Gott* durch eine solche prädefinierende Bewegung *Verfasser* werden könne. Dazu ist erforderlich, daß sein Tun (obzwar die Eigenschaften des transzendenten Wirkens Gottes hinsichtlich der Freistellung der Selbständigkeit des Menschen behaltend) wirklich auf einer kategorialen Ebene, heilsgeschichtlich geschieht³¹. Soll aber angegeben werden, wo und wie dies der Fall sei, dann ist die traditionelle Auffassung gefragt, worin sie dieses kategoriale Element der Inspiration erblickt und ob und wie dieses so ist, daß es auch eine menschliche Urheberchaft nicht bloß noch verbal zuläßt, sondern auch wirklich ermöglicht, ja von sich her fordert.

b) Die Weise der Erkenntnis der Inspiriertheit der Schriften durch die Kirche wird verständlicher. Es ist gut und richtig zu sagen: Letztlich kann die Inspiriertheit der Schrift nur durch eine Offenbarung erkannt werden; alle andern Erkenntniswege führen in dieser Frage nicht zum Ziel. Die Frage aber ist nur die, wie man sich konkret diese Offenbarung denken soll, so daß ihr Ergehen und ihr erstes Ausgesagtsein (was beides notwendig ist und zusammengehört) geschichtlich wirklich plausibel gedacht werden kann. Man sagt: die Apostel müssen gesagt haben: diese oder jene Schrift (oder Sammlung) ist inspiriert. Daran ist zweifellos richtig, daß das eigentliche Geschehen dieser Offenbarung – unbeschadet noch der Frage, wie weit diese Offenbarung schon reflex gehört gewesen sein muß – »mit dem Tod des letzten Apostels« (wie man den gemeinten Sachverhalt etwas sonderbar auszudrücken pflegt) abgeschlossen sein muß. Aber wie soll man die »Verkündigung« durch einen bestimmten Apostel sich denken, damit diese Vorstellung geschichtlich wahrscheinlich ist³²? Darüber scheint man keine Auskunft zu geben über das apriorische Postulat hinaus, es *müsse* so etwas

³¹ Man beachte: nicht alles Geschehen von seiten Gottes ist (weil raumzeitpunktliche Ereignisse setzend) auch schon selber geschichtlich. Die Bewegung der Sonne durch den Konkurs Gottes bedeutet z. B. kein geschichtliches Handeln Gottes (obwohl die Bewegung der Sonne selbst raumzeitlich und so geschichtlich ist); in einem Wunder, in seiner formalen Selbstoffenbarung handelt Gott selbst geschichtlich: er rückt mit seinem Handeln in die Kette der Geschehnisse ein und trägt diese nicht nur als ganze. Das aber (so wird man sagen müssen, ohne daß dies hier weiter begründet werden soll) kann Gott nur, wenn dieses Ereignis sich auch *quoad nos* manifestiert, einen Zeichencharakter an sich trägt, geschieht, indem es sich verlautbart, und sich verlautbart, indem es geschieht. Grundsätzlich und schlechthin unbekannte Wunder wären wirklich dem Vorwurf des Rationalismus ausgesetzt, daß Gott nachträglich an seiner Welt und ihrem Lauf herumflicke. — Man ahnt vielleicht schon hier, daß Kanonizität und Inspiration enger zusammenhängen, als gewöhnlich deutlich wird.

³² *Bea* a. a. O., n. 114 sagt einfach: *quomodo et cui illa prima revelatio facta sit, plerumque ignoramus*. Gewiß springt für die Tatsache, daß diese Offenbarung geschehen ist, das *magisterium vivum et authenticum* ein, wie *Bea* betont. Und das kann dem einzelnen Gläubigen genügen. Aber wenn das Magisterium keine neue Offenbarung enthält, sondern nur weiterbezeugt (wenn auch unfehlbar richtig), was es selbst gehört hat, dann kann der *Theologe* sich nicht einfach mit dem Zeugnis des Lehramtes begnügen, sondern muß nach Kräften zu erklären suchen, *woher* das jetzt lehrende Lehramt seine Lehre schöpfe; er muß zeigen, wie sie im Munde eines Apostels zum ersten Mal auftritt oder wie sie in einer anderen solchen Wahrheit enthalten ist usw. Wie ist aber eine solche Aufgabe durchführbar, wenn der Satz *Beas* richtig und — alles ist, was man sagen kann? Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß zu der Zeit, da das Glaubensbewußt-

eben gegeben haben³³. Ist die konkrete Vorstellung so, wie man sie sich von dem postulierten Vorgang macht, sehr wahrscheinlich, wenn man das Zögern und Schwanken der Kanongeschichte bedenkt? Man erklärt diese Einzelheiten der Kanongeschichte dadurch, daß eben zunächst die Tradition von einer solchen Inspiriertheit eines bestimmten Buches in einer einzelnen Kirche weitergegeben worden sei und es so eine Zeitlang dauerte, bis diese Kunde überallhin in der Kirche gedrungen und überall rezipiert worden war. Aber wie ist es mit jenen tradierten »Ansichten« in anderen Kirchen, in denen eine Schrift für inspiriert und kanonisch galt, die es faktisch nicht ist (Barnabasbrief, Hirt des Hermas usw.)? Wie unterschied man beide Traditionen? Mit welchem Maßstab wurde diese Unterscheidung vorgenommen? Man wird es schwerlich historisch plausibel machen können, daß man in einem Fall den historischen Nachweis einer wirklichen Rückführung der Tradition auf eine explizite Erklärung eines Apostels führte und im andern Fall diese Rückführung als nicht erbracht nachwies. Aber wie soll man sich dann die sich zeitlich entwickelnde Erkenntnis der Inspiriertheit und Kanonizität der einzelnen Schriften denken? Wenn die vorgeschlagene These richtig ist, bietet sie einen Ausweg aus der Sackgasse. Wir müssen nur zwei Dinge unterscheiden: die grundsätzliche Offenbarung als solche (als Vorgang) über die Inspiration einer Schrift einerseits und die satzhafte, reflexe Erfassung und Aussprache dieser Offenbarung anderseits. Das erste muß »mit dem Tod des letzten Apostels« geschehen gewesen sein. Das zweite aber nicht. Die beiden Dinge können natürlich *dann* keinen verschiedenen Zeitindex haben, *wenn*, wie immer vorausgesetzt wird, die Offenbarung der Inspiriertheit einer Schrift in einem expliziten Satz darüber geschehen muß. Das aber ist gerade zu bestreiten. Und daß dies nicht geschehen muß, zeigt gerade unsere Theorie: diese Offenbarung geschieht einfach dadurch, daß die betreffende Schrift als echter Wesensvollzug der Urkirche entsteht. Damit ist ihre Inspiriertheit schon genügend geoffenbart, es nähme denn einer an, es könne etwas nur in einem Satz und nicht auch in einer in die unmittelbare Erfassbarkeit gerückten Tatsache geoffenbart sein, was aber eine viel zu enge, falsch konzeptualistische Auffassung der Möglichkeiten der Offenbarung ist. Die sich selbst anbietende Tatsache (die durch ein übernatürliches heilsgeschichtliches Wirken Gottes gesetzt ist) kann dann auch in nachapostolischer Zeit noch reflex erfaßt und ausgesprochen wer-

sein der Kirche und ihr Lehramt zur Klarheit über die Kanonizität einer Schrift gelangten, man noch gewußt hätte, *quomodo et cui illa prima revelatio* (über die Inspiriertheit einer Schrift) *facta sit*.

³³ Man beachte: es wird hier nicht bestritten, daß das Gros der Schriften des NT schon seit frühester Zeit als — in einem freilich genauer zu bestimmenden Sinn — kanonisch durch die apostolischen Kirchen überliefert wurde. Aber dadurch wird das Problem für manche andere Schrift aus dem NT nicht kleiner. Und *dieses* Problem stellt die Frage, ob nicht dasselbe Problem der Erkenntnis der Kanonizität auch für die anderen Schriften vorlag und bei diesen nur früher und so zu einer Zeit, die für uns nicht mehr »auflösbar« ist, schon gelöst wurde, ohne daß man da für jede Schrift als solche eine explizite und formelle Tradition bis zurück zur expliziten Erklärung eines Apostels ernsthaft als historisch wahrscheinlich annehmen könnte.

den, ohne daß dadurch eine neue Offenbarung geschieht. Dem widerspricht es auch nicht, wenn man annehmen muß, daß nur die Kirche selbst jene Gabe der Unterscheidung in absoluter Sicherheit besitzt, die notwendig ist, um herauszufinden, daß diese oder jene Schrift aus apostolischer Zeit (der Zeit der Urkirche) ein inneres, homogenes Stück der Selbstkonstitution der Kirche ist. Man darf eben auch die Weise der sicheren Erfassung eines Geoffenbarten unter dem sich als solches Anbietenden in der Geschichte der Dogmenentwicklung nicht zu sehr bloß an die Formen der rational-begrifflichen Deduktion (und das noch in der Vernunft des einzelnen als solchen) gebunden denken. Die vom Geist erfüllte Kirche erfaßt in »Konnaturalität« etwas unter Schriften als das ihr Wesensgemäße. Ist es dann noch gleichzeitig »apostolisch«, d. h. ein Stück des Lebensvollzugs der Urkirche als solcher und als solches erfaßt, dann ist es unter den in unserer Theorie gemachten Voraussetzungen *eo ipso* inspiriert und als solches reflex erkannt, ohne daß diese eventuell später erst sich ereignende reflexe Erkenntnis den Offenbarungsvorgang selbst darstellen oder mit ihm wenigstens gleichzeitig sein müßte.

c) Es wären noch manche Folgerungen aus der Grundthese zu ziehen, die hier nur eben noch genannt werden können.

Vielleicht ließe sich von der These aus ein unbefangeneres Verhältnis gewinnen zu der Beobachtung der Religionsgeschichte, daß hohe Kulturreligionen auch außerhalb des Christentums ihre heiligen Bücher haben. Man hat nicht den Eindruck, daß unsere theologischen Werke über die Inspiration auf diese Tatsache genügend, ernsthaft und unbefangen reflektieren. Man brauchte aber die Betrachtung dieser Homologie nicht zu fürchten. Eine Gemeinsamkeit konstituiert sich als geschichtlich gegründete und so sich geschichtlich in die Zukunft durchhaltende fast notwendig durch das Buch. Man könnte sogar fragen, ob nicht hierin der Ursprung des Buches ist, und nicht so sehr im Bedürfnis privater Mitteilungen. Solch ein Buch ist somit eine Analogie oder Homologie, die *a priori* zu erwarten ist bei den Religionen, die eine gewisse Kultur voraussetzen und sich selber als geschichtliche Offenbarungsreligion auffassen. Nimmt man dann noch hinzu, daß das Christentum die wirkliche Tat des lebendigen Gottes in der Geschichte in einem einmaligen Sinne ist (diese kardinale Voraussetzung ist freilich zu machen gegenüber aller religionsgeschichtlichen Nivellierung und Relativierung der Geschichte der Religionen), dann folgt alles weitere von selbst, und die außerchristlichen Homologien zur Heiligen Schrift des Christentums werden unverdächtig. Die Vorstellung von einem bücherverfassenden Gott verliert den Geschmack eines naiven Anthropomorphismus.

Es wäre von unserer Grundthese aus auch leichter einzusehen, warum die literarischen *genera* der Schrift nicht darum schon notwendig und schlechthin auf Gott übergehen, weil er ihr Verfasser ist. Gott hat z. B. dem Philemon keinen Brief geschrieben, obwohl er den Brief verfaßt hat. Warum nicht? Weil er Ver-

fasser ist, *indem* er absolut und wirksam wollte, daß die Kirche in ihrer gemeinschaftsbildenden Liebe sich, ihr Wesen, ihren Glauben und ihre Liebe auch in einem solchen Brief für alle Zeiten »kanonisch« repräsentiere. Weil Gott in dieser Handlungsrichtung, die nicht die des Menschen ist, obwohl sie gerade so die des Menschen wollen muß, den Brief will, geht dessen literarisches Genus nicht spezifizierend in die Verfasserschaft Gottes ein.

Von da aus könnte vielleicht auch noch verständlicher werden, warum und in welchem weiten Umfang die verschiedensten *genera litteraria* in der inspirierten Schrift möglich sind. Denn wenn deutlich gesehen wird, daß das *genus litterarium* als solches nicht schon einfach das des schriftverfassenden Gottes ist, weil Gott der Verfasser ist, wird die Frage, welche *genera litteraria* sich für Gott »geziemen«, viel leichter beantwortbar. Das aber hat wieder seine Bedeutung für die Innern der Schrift. Der irrumslose Sinn der einzelnen Schriften und Abschnitte ist ja wesentlich auch vom *genus litterarium* der Schrift her zu bestimmen. Ist einmal deutlich, daß das *genus litterarium* einer bestimmten Schrift nicht ohne weiteres das Gottes selbst ist, dann kann man vermuten, daß von da her auch die Tragweite der dogmatischen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift mit weniger Schwierigkeiten auf die konkreten Fälle angewandt werden kann. Es bleibt zwar richtig: Was der menschliche Hagiograph als seine Ansicht als wahre uns sagen und wofür er unsere eigentliche Wahrheitszustimmung uns abverlangen wollte, das ist auch die Aussage Gottes, die darum irrumslos ist. Aber von einem bloß dem Menschen zugeeigneten *genus litterarium* her, das nicht auch das Gottes ist, wird man doch in manchen Fällen zu einer vorsichtigeren und eventuell engeren Begrenzung dessen kommen können, was der menschliche Hagiograph in dem eben gemeinten Sinn wirklich sagen wollte.

Das Verhältnis zwischen Inspiration und Kanonizität könnte deutlicher und das sehr enge Verhältnis dieser beiden Größen verständlich gemacht werden. Es könnte diesbezüglich unterschieden werden zwischen eigentlicher Kanonizität, einem Begriff, der der nachapostolischen Kirche zugeordnet ist (reflex erkannte und gelehrte Inspiriertheit durch die Kirche) und einer konstitutiven Zugehörigkeit zur Kirche, einem Begriff, der, der Urkirche zugeordnet, nicht einfach mit der Kanonizität identifiziert werden darf. Diese konstitutive Zugehörigkeit zur Urkirche freilich gehört einerseits in den inhaltlich gefüllten, nicht rein abstrakt formalisierten Begriff der Inspiration hinein; ihre Verwandtschaft andererseits mit der Kanonizität erlaubt es aber, den sachlichen und erkenntnistmäßigen Zusammenhang zwischen Inspiration und Kanonizität zu begreifen.

Von unserer Grundthese aus läßt sich ferner eine nuanciertere Antwort auf die Frage geben, ob die Inspiration ein unbewußter Vorgang sein könne oder nicht. Wenn man den abstrakt formalisierten Begriff der Inspiration einfach für die Sache selbst hält und so deren ganze konkrete Inhaltlichkeit ausläßt, wird man auf die Frage mit Ja antworten: die Inspiration ist an sich unbewußt; wenn man

aber jene Inhaltlichkeit in diesen Begriff einträgt, die wir ihm zu geben suchten, dann ist die Antwort unter bestimmten Rücksichten wohl eher ein Nein. Das konkrete Leben der in der Schrift sich selbst findenden Kirche im Werden ist einerseits bewußt (und zwar in einer Bewußtheit, die eine übernatürliche und wunderbare Komponente hat) und ist andererseits schon ein Moment an der Inspiration und deren Bewußtsein, wenigstens wenn und insofern der menschliche Verfasser sich in seinem Schreiben von jenem Lebensvorgang der im Pneuma glaubenden Selbstkonstitution der Kirche getragen wußte, wobei wiederum nicht gesagt ist, daß diese Bewußtheit direkt und reflex auf unseren formalisierten Begriff der Inspiration und Verfasserschaft Gottes gehen mußte.

Es wird der Personenkreis der inspirierten Verfasser verständlicher: zu den Verfassern der die Kirche mitkonstituierenden Schrift gehören von vornherein Apostel, aber auch andere, insofern ihr Werk durch Zeit und Art für die Kirche damals repräsentativ, Mittel ihres Selbstbesitzes ist. Damit wird verständlich, warum im NT die sekundären Gelegenheitsschriften (Privatbriefe), soweit sie doch inspiriert sind, immer von Aposteln stammen (Philemon; Römer 16, 1–23; 2 u. 3 Jo), andere Verfasser (Markus, Lukas) nur für repräsentativere Werke damit »rechnen« können, exemplarisch für die Kirche zu sein, während dies die eigentlichen Apostel (natürlich dort, wo sie überhaupt etwas nicht bloß Profanes schreiben) als Fundament immer beanspruchen können. Natürlich setzt eine solche Auffassung wohl voraus, daß der Brief eines Apostels, der verlorengegangen ist, auch inspiriert – wenn auch nicht schon kanonisch – gewesen sein muß. Eine solche Voraussetzung macht keine grundsätzliche Schwierigkeit³⁴. Wenigstens nicht in unserer Auffassung. Ob es sinnvoll ist, daß Gott einen Brief verlorengehen läßt, den er *prima intentione* und *per se* als bloß *sein* Schriftstück gewollt und gewirkt hat, mag eine andere Frage sein. Daß kleine Teile eines Gesamtwerkes verlorengehen, das als Selbstdarstellung der Kirche von Gott als Ganzes intendiert wurde, scheint nicht verwunderlich. So wenig verwunderlich, wie daß einzelne Sätze der einzelnen inspirierten Schriften verlorengegangen sind, was ja schließlich niemand bezweifeln kann.

Vielleicht läßt sich aus der Grundthese auch leichter ein gutes Verständnis gewinnen in einer wieder aktuell gewordenen Überlegung über gewisse Grundsätze in der Auslegung der Schrift³⁵. Wenn der Hagiograph von vornherein als Glied der Kirche schreibt, dann ist seine Auslegung, soll sie richtig und adäquat zugleich sein, gehalten, auf ein Doppeltes zu achten: daß er als *Glied* der Kirche schreibt und daß er als *Glied der Kirche* schreibt. Weil er nur (Teil-) *Glied* der Kirche ist und nicht einfach das bloße Sprachrohr einer abstrakten Kirche, die immer als ganze reden müßte, hat er seine eigene Gabe, die nicht einfach das Ganze der Gnadengaben der Kirche, ihrer Einsicht, ihres ganzen Glaubens nach

³⁴ Vgl. *Bea*, a. a. O., n. 125.

³⁵ Vgl. z. B. *A. Bea*, Bulla »Ineffabilis Deus« et hermeneutica biblica: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati, Vol. III (Rom 1955) S. 1–17.

allen seinen Entfaltungsmöglichkeiten ist. Es darf und muß darum eine Exegese geben, die diese bloß gliedhafte, eigenständige, individuelle theologische Physiognomie einer einzelnen Schrift betrachtet, in diesem engeren Sinn (im Unterschied zur Schriftverwendung in der Dogmatik schlechthin) Bibeltheologie treibt, die einzelne Schrift in ihrer theologischen Individualität für sich zu Wort kommen läßt und nicht von vornherein alles zu einer Gesamtheologie einebnet. Andererseits war jeder Verfasser als Glied der *Kirche* offen für das Ganze der Kirche, glaubte und lehrte in ihr, war in seiner eigenen »Theologie« immer schon eingegliedert (auch dort, wo er selbst es gar nicht ausdrücklich übersehen konnte) in die Gesamtheologie der einen und ganzen Kirche seiner Zeit. Sonst wäre ja solch eine Schrift gar nicht als »kanonisch«, d. h. ein Stück des Glaubensbewußtseins und der wesentlichen Haltung der Kirche repräsentierend, von der Kirche anerkannt worden, was keine Verfälschung und Nivellierung des einzelnen Verfassers und seiner Theologie darstellt, sondern etwas, was jeder solche Verfasser wirklich lebte, das geistige Einbegriffensein der eigenen Theologie im größeren Ganzen der Kirche. Wenn daher die Auslegung der einzelnen Schrift vom Ganzen der Schrift und der Kirche ausgeht, von dort Maßstäbe und Weisungen bezieht, dann kann eine solche Methode nicht von vornherein als unexegetisch verdächtigt werden, sondern ergibt sich aus der Natur der Sache, vorausgesetzt, daß sie sich ihres Unterschiedes zu der auch berechtigten ersten Methode deutlich bewußt ist, von der zuerst gesprochen wurde.

Solche und ähnliche Folgerungen ließen sich aus der dargelegten These wohl noch mehr entnehmen. Es soll damit nicht gesagt werden, daß alle sich *nur* aus dieser These ableiten lassen, aber eine Verdeutlichung scheinen sie von daher doch gewinnen zu können. Damit kann die Richtigkeit der vorgeschlagenen These nicht bewiesen werden. Aber vielleicht erhellt daraus wenigstens, daß es nicht von vornherein überflüssig ist, über sie nachzudenken.

DIE GESTALT DER URCHRISTLICHEN EUCHARISTIEFEIER

Von Heinz Schürmann

In einem Überblick über die abendländische Liturgiegeschichte hat *Theodor Klauser* einmal die Zeit vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart die »Epoche des Stillstandes oder der Rubrizistik« genannt¹. Diese Epoche scheint zu Ende zu sein. Denn allenthalben in unsern Gemeinden sind wieder Ohren aufgetan, die in neuer Weise Gottes Wort hören, gibt es wieder gläubige Augen, die heilige Gestalten neu zu sehen vermögen, sind Herzen gelöst und Zungen, die ursprünglich zu respondieren und zu singen wissen, sind auch schöpferische Kräfte erwacht, die wieder zu gestalten verstehen. Unter Zeremonien und Rubriken werden wieder die Grundgestalten der heiligen Geschehnisse entdeckt², die dann zu Neugestaltungen aufrufen. Mit Recht steht dabei im Mittelpunkt des gläubigen Suchens die Frage nach der Grundgestalt³ der Eucharistiefeier. Es gab einiges Aufsehen, als Romano Guardini 1939 formulierte: »Tragende Grundgestalt der Messe ist das Mahl. Das Opfer tritt in ihr nicht als Gestalt hervor, sondern steht hinter dem Ganzen«... »nicht als Gestalt, sondern als Wirklichkeit, als Quelle, als Voraussetzung«⁴. Die Frage ist noch nicht zur Ruhe gekommen⁵, ist sie doch

¹ in: Abendländische Liturgiegeschichte. Abdruck aus: Eleutheria, Heft 1 (Bonn 1944) 23.

² Nach R. Guardini (Versuche über die Gestaltung der heiligen Messe [Basel 1946] 17) »ist die Gestalt von einer viel größeren Bedeutung, als wir heute annehmen. Eines der wichtigsten Anliegen der echten liturgischen Arbeit besteht darin, in den liturgischen Vorgängen die jeweilige Gestalt wieder hervortreten zu lassen«.

³ Wir fragen hier im Sinne von R. Guardini, Besinnung vor der Feier der heiligen Messe II (Mainz 1939) 74: »Die Gestalt ist das, was ‚durch sich selbst‘ verständlich ist; sich durch ihre eigene Sinnmacht bezeugt und vom empfänglichen Auge ohne weiteres entgegengenommen wird.« — Freilich wird eine dogmatische Betrachtungsweise, die sich um eine Morphologie der Sakramente müht, nicht nur ein phänomenologisch geübtes, sondern auch ein gläubiges Auge voraussetzen, weil die sakramentalen Vorgänge ihre Eindeutigkeit endgültig erst durch Setzung und Bezeichnung bekommen: vgl. auch A. 94.

⁴ Besinnung II 76 f. — Wohl unabhängig von Guardini formulierte im Anschluß an die französische banquet-théorie ähnlich G. Söhngen in: Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium (Bonn 2 1940); derselbe, Der Wesensaufbau des Mysteriums (Bonn 1938); vor allem dann in: Das sakramentale Wesen des Meßopfers (Essen 1946) 57 ff. Vgl. auch Guardini, Versuche, bes. S. 17 ff.; M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV, 2 (München 3-4 1952) 188. 225 f.

⁵ Korrigierend betonte J. Pascher, daß der eucharistische Opferakt auch in der Mahlgestalt symbolisch zur Darstellung kommen müsse: Eucharistia. Gestalt und Vollzug (Münster 1947), bes. S. 14—30 (verdeutlicht in der 2. Aufl. von 1953, bes. S. 18—40); derselbe, Der Aufbau der heiligen Messe: Kat. Bl. 72 (1947) 161—167; Antwort: Kat. Bl. 73 (1948) 62; Rundschreiben Pius' XII. über die Liturgie »Mediator Dei«: ThGl 1947/48, 185—199; Form und Formwandel sakramentaler Feier (Münster 1949), bes. S. 56 f.; vgl. auch H. Kuhaupt, Die Feier der Eucharistie I (Münster 1950), bes. S. 31 ff.

Die Meinung, daß das Wesen der Eucharistie als Opfer auch in einer äußeren kirchlichen Opferhandlung im gestalthaften Gefüge sichtbar werden müsse, betonte J. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I (Wien 3 1952) 26 ff.; derselbe, Um die

gleich wichtig für unsere Gottesdienstgestaltung und Frömmigkeit, bedeutsam für unsere katechetische und pastorale Unterweisung, von Bedeutung auch für das Gespräch der Konfessionen miteinander und voller Problematik für die Dogmatik.

Es soll im folgenden nicht unsere Aufgabe sein, die Frage nach der Grundgestalt der Eucharistie zu lösen. Das historische Arbeiten muß sich bescheiden können. Aber der Exeget ist doch auch gefragt, wenn man sich für die Meinung, die Eucharistiefeier sei ihrer Grundgestalt nach ein Mahl⁶, immer wieder auf das Neue Testament beruft⁷. Wir greifen in die Frage nach der Grundgestalt der Eucharistie nur indirekt ein, wenn wir hier nach ihrer *Ur*-gestalt fragen, nach der Grundgestalt der *urchristlichen* Eucharistiefeier. Denn wir müssen lebendig darum wissen — und das sei hier am Anfang gleich kräftig betont, daß die tragende Grundgestalt eines Vorganges nicht in seiner historischen Urgestalt schon phänomenologisch am reinsten herauskommen muß, ebenso wenig wie die Grundgestalt des Menschen nicht aus seinen embrionalen Anfangsstadien am leichtesten

Grundgestalt der Meßfeier: Stimmen der Zeit 74 (1948/49) 310—312; derselbe, Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft (Christ heute III. 8; Einsiedeln 1954); derselbe, Das eucharistische Hochgebet (Rothenfelder Reihe 1. Würzburg 1954) 30. 57 f.

In Auseinandersetzung mit *Jungmann* suchte Pascher auch den in dem Eucharistiegebet zur Darstellung kommenden Opferakt der Kirche seiner Auffassung einzubauen: Um die Grundgestalt der Eucharistie: MThZ I (1950) 64—75.

Daß das Wesen der Eucharistie als Opfer auch in der äußeren Gestalt irgendwie zum Ausdruck kommen müsse, konzidierte *R. Guardini* in: Volksliturgie und Seelsorge (Kolmar 1942) 159 A. 1; in: Besinnung vor der hl. Messe (4. Aufl. 1947) läßt Guardini das Kapitel »Die Gestalt des Gedächtnisses, das Mahl« aus den ersten Auflagen fort (vgl. das Vorwort von 1947: Es »scheint für Formprobleme solcher Art nicht viel Interesse zu bestehen, sonst wäre nicht zu erklären, wie das Ganze derart mißverstanden werden konnte«. Einblick in die mündliche Erörterung der Frage gibt Söhngen. Wesen 57.

Die Frage stand schon irgendwie hinter der sachlich und menschlich unbefriedigend durchgeführten Kontroverse Wieland-Dorsch; vgl. über diese *G. Rauschen*, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche (Freiburg ²1910) 71 ff. Ähnlich stand die Frage im Hintergrund der Untersuchungen über die Agapenfrage (vgl. die Literatur bei *Arnold*, Der Ursprung des christlichen Abendmahls (Freiburg ²1937) 100 ff.). — Der jüngsten Diskussion der Gestaltfrage geht es ganz eindeutig — wie alle Beteiligten immer wieder betont haben — nicht um die Frage der Reformation und Gegenreformation, ob die hl. Messe ihrem Wesen nach ein Opfer oder ein Mahl sei; zur Frage steht nur noch, in welcher Weise das innere Opferwesen auch in der äußeren Gestalt sichtbar werden muß, damit man noch von einem *sacrificium visibile* (vgl. *Denz.* 938) reden kann.

⁶ *Pascher*, Form 42 versuchte »den Sinn des Ausdrucks ‚Mahl‘ terminologisch festzulegen, um die zahlreichen Mißverständnisse zu beheben, die um den Mahlcharakter entstanden sind«: »Das Wort ‚Mahl‘ meint nicht die Handlung des Speisens für sich allein, sondern das ganze Erscheinungsbild eines Gastmahls. Dazu gehört nicht nur Essen und Trinken, sondern der Tisch, die Speisen, die Tischgenossen, das Tischgebet, das Lied, das Gespräch, die Rede und vieles mehr. Nur ist dies alles auf den Genuß der Speise hin ausgerichtet.« Vgl. auch *Eucharistia* (²1953) 28; Grundgestalt 66; ferner *Schmaus* IV, 1, 225 f.

⁷ Vgl. z. B. *Söhngen*, Wesen 58: »Die biblische Bezeugung für die Gestalt der Messe als Mahl ist derart, daß die Beweiskraft denen zufällt, die bestreiten, es sei die Messe ihrer Grundgestalt nach ein heiliges Mahl«; vgl. *Pascher*, *Eucharistia* 29; *Kuhaupt* I 13 f.

herausgeschaut wird. Wir fragen hier also nur nach der Urgestalt, untersuchen nur, ob die urchristliche Eucharistiefeier ihrer Grundgestalt nach ein Mahl gewesen ist.

In der Geschichte der urchristlichen Eucharistiefeier heben sich 3 Stufen voneinander ab. Je eine »liturgische Neuerung« unterscheidet das letzte Abendmahl Jesu von der apostolischen Feier und diese von der nachapostolischen. Wir werden jeweilig auf diesen 3 Entwicklungsstufen den eucharistischen Vorgang schildern müssen⁸, um dann jedesmal neu die Gestaltfrage zu stellen. Dabei gehen wir auf den äußeren Vorgang nur soweit ein, als es für die Gestaltfrage notwendig; und nach der im Vorgang sichtbar werdenden Gestalt fragen wir nur, insofern diese vom äußeren Vorgang her unmittelbar einsichtig ist und historisch konstatiert werden kann⁹.

I. Die Eucharistie beim letzten Abendmahl Jesu

A. Der Vorgang

Der äußere Hergang des Abschiedsmahles Jesu entsprach dem eines festlichen jüdischen Gastmahls¹⁰, das – wie auch das Paschamahl¹¹ – hellenistische Tischsitten aufgenommen hatte und sich von den Tischbräuchen einer gewöhnlichen

⁸ Als Quelle bieten sich nicht nur an die unmittelbaren neutestamentl. Berichte über Eucharistie und Gemeindemahl (Jo 6, 26–71; Apg 2, 42. 46; 6, 1 ff; 20, 7–11; 1 Kor 10, 16–22; 11, 17–34; Eph 5, 15–20; Kol 3, 12–17; Jud 12), eucharistisch gefärbte sonstige Mahlberichte (Mk 6, 30–44 parr Mt/Lk/Jo; Mk 8, 1–9 par Mt; Apg 27, 35), besonders die Berichte vom Mahl mit dem Auferstandenen (Lk 24, 30–31; 24, 36–49; vgl. Mk 16, 14; Jo 20, 19–23. 24–29; 21, 9–13; Apg 1, 4?; 10, 41), ferner manche Stellen, an denen man eucharistische Anspielungen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vermuten kann (z. B. Mk 8, 14; Lk 12, 41–46; 14, 7–24; 1 Kor 10, 1–4; 12, 13; 14, 16; Hebr 10, 19 f; 13, 9–15; Jak 2, 15 f; 1 Petr 2, 1–10; 2 Petr 2, 13; Offb 3, 20; 22, 17. 20), sondern auch die neutestamentl. Abendmahlsberichte, die Jesu letztes Mahl zweifellos im Lichte der eigenen liturgischen Praxis schildern (Mt 26, 17–30 a; Mk 14, 12–26 a; Lk 22, 7–38; Jo 13, 1–17. 26).

⁹ Dabei steht konkret die Frage zur Untersuchung, ob in der Urkirche die Eucharistiefeier die Grundgestalt eines Mahles hatte oder nicht, und weiter die andere, ob und wie weit diese Grundgestaltung rein und gestalthaft ungebrochen vorliegt. Das Interesse ruht nicht zunächst bei der Frage, in welcher Weise näherhin in der Mahlgestalt vermöge deren symbolischen und signifikativen Darstellungskraft das Opfer zur Darstellung kommt – eine Fragestellung, die für die Dogmatik wichtig ist (und in den Arbeiten von Pascher gut angegangen wird). Auch eine reine und ungebrochene Mahlgestalt kann ja signifikativ ein Opfer aufleuchten lassen. Zur Untersuchung steht, ob in der Urkirche die Mahlgestalt als Grundgestalt angenommen werden muß und ob diese gestalthaft rein vorliegt.

¹⁰ Vgl. dazu P. Billerbeck (*H. L. Strack*), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (München ²1952) IV 611–639; G. Beer, Pesachim (Ostern) (Gießen 1912) 64 ff; J. Jeremias, Das paulinische Abendmahl – eine Opferdarbringung?: ThStKr 108 (1937) 130.

¹¹ Vgl. Billerbeck IV 41–76; G. Dalman, Jesus Jeschua (Leipzig 1922) 80 ff; Beer 49 ff; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ²1949) 47 ff.

jüdischen Abendmahlzeit¹² nicht unwesentlich unterschied. Die Frage, in welchem Sinn Jesu letztes Mahl ein Paschamahl genannt werden muß (s. unten), kann hier offen bleiben, weil das jüdische Paschamahl von anderen jüdischen Festmahlzeiten in den Mahlbräuchen, an die Jesus seine eucharistische Doppelhandlung anschloß, kaum verschieden war¹³.

Deutlich knüpft Jesu eucharistische Doppelhandlung irgendwie an die jüdischen Tischbräuche an, die sich um das Vortisch- und das Nachtschgebet – um das »Brotbrechen« und die »Bechereucharistie« – gruppieren. Es ist ratsam, beim letzteren anzufangen, weil wir hier relativ sichere Aussagen machen können.

1. Beim jüdischen Gastmahl nahm gegen Ende des Mahles der Hausvater (oder ein von ihm beauftragter Gast) einen ihm kredenzten Weinbecher sitzend in die Rechte, hielt ihn eine Hand breit über den Tisch und sprach darüber für alle das Tischdankgebet, das alle mit »Amen« beantworteten. Nach der üblichen Sitte trank dann der Sprecher des Tischgebets aus seinem Becher, was dann für die Tischgenossen das Zeichen abgab, aus ihren eigenen Bechern¹⁴ zu trinken¹⁵. Entgegen der üblichen Sitte hat nun Jesus beim letzten Abendmahl seinen Becher allen Tischgenossen dargereicht: »Nehmet und teilt ihn auf unter euch« (Lk 22, 17). »Und sie tranken alle daraus« (Mk 14, 23; vgl. Mt 26, 27). Und als Begleitwort zur Austeilung hat Jesus – auch zusätzlich zur gewöhnlichen Sitte – dann noch das ausdeutende Becherwort (LK 22, 20 parr) gesprochen.

Trotz dieser Abweichung ist es nun aber mehr als wahrscheinlich, daß Jesus seine Bechereucharistie über diesen Mahlbecher gesprochen hat, der beim jüdischen Paschamahl als der 3. gezählt wurde¹⁶.

a) Unverkennbar besteht ein formgeschichtlicher Zusammenhang zwischen dem durch Wechselrufe eingeleiteten Tischdankgebet über dem 3. Becher und den ältesten liturgischen Eucharistiegebeten¹⁷.

¹² Vgl. dazu *Jeremias*, ThStKr 132 ff.; *Billerbeck* IV 611 ff. Das gewöhnliche Abendessen fand schon am Spätnachmittag statt, man saß oder hockte und trank gewöhnlich auch keinen Wein, vgl. *Bill* II 400; IV 613; *Jeremias*, Abendmahlsworte 20 f. 22 ff. 27 ff.

¹³ Zu beachten wäre nur: Beim Paschamahl fand das Brotbrechen nicht zu Beginn des gesamten Mahlvorganges, sondern erst zu Beginn des eigentlichen Hauptmahles statt, denn beim Paschamahl wurde später die Vorspeise schon fest zur Hauptmahlzeit gerechnet; vgl. *Jeremias*, Abendmahlsworte 26 f.

¹⁴ Die immer wiederholte Behauptung, z. Z. Jesu sei beim festlichen Gastmahl noch der Gemeinschaftsbecher üblich gewesen, ist falsch und läßt das Ungewöhnliche der Handlungsweise Jesu nicht deutlich werden, vgl. *H. Schürmann*, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14.) 15–18: NTA 19, 5 (Münster 1953) 60 f.

¹⁵ Die Belege in den Anm. 10 genannten Arbeiten.

¹⁶ Das wird heute fast allgemein angenommen, vgl. *H. Schürmann*, Lk 22, 19 b–20 als ursprüngliche Textüberlieferung: *Biblica* 32 (1951) 535 Anm. 1.

¹⁷ Vgl. dazu *H. Elfers*, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom (Paderborn 1938) 170 f. 247 Anm. 61 – Der für die Zeit Jesu zu vermutende jüdische Text ist erarbeitet von *L. Finkelstein*, The Birkat ha-mazon: *JewQuR* 19 (1928/29) 211 ff. Über die mutmaßlichen Texte der hellenistischen Synagoge vgl. *M. Dibelius*, Die Mahlgebete der Didache: *ZNW* 37 (1938) 32–41.

b) Wenn für dieses Segensgebet schon sehr früh die Übersetzung *εὐχαριστεῖν* (statt *εὐλογεῖν*) gewählt wurde (Lk 22, 17. 19; 1 Kor 11, 24; Mk 14, 23; Mt 26, 27), dann ist das nicht nur als »Hellenisierungsprozeß« verständlich zu machen; vielmehr wird hier der Tatbestand sich zu Wort melden, daß das Gebet über diesen Becher – im christlichen Bereich in ganz besonderer Weise – ein dankendes Gedenken gewesen ist, nicht nur ein Lobspruch¹⁸.

c) Auch die von Paulus verwandte Bezeichnung »Segensbecher« (1 Kor 10, 16) meinte schon nach festem jüdischen Sprachgebrauch den 3. Mahlbecher¹⁹.

d) Wenn (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) ausdrücklich vermerkt wird, Jesus habe den Becher »nach dem Essen« genommen, ist man daran erinnert, daß vom »Wein nach dem Essen« auch schon in fester Formulierung geredet werden konnte²⁰.

e) Lk 22, 15–18 ist uns das Rudiment eines alten Paschamahlberichtes erhalten, der uns unabhängig von dem vierfach überlieferten Einsetzungsbericht älteste Kunde vom letzten Mahl Jesu zuträgt. Der hier V. 17f erwähnte Becher aber ist ursprünglich²¹ deutlich als der »nach dem Mahle« gemeint gewesen²². Da ist es dann aber wichtig zu sehen, daß dieser von der erzählenden Gemeinde deutlich in den Farben des Eucharistiebechers gemalt wird²³.

f) Das Darreichen eines Bechers als drastischer Segenswunsch ist für Einzelfälle vom 3. jüdischen Mahlbecher besonders gut bezeugt²⁴, so daß Jesus für seine ungewöhnliche (s. oben) allgemeine Becherdarbietung hier immerhin einen Anknüpfungspunkt gehabt hätte.

g) Der 3. Mahlbecher war unter allen Bechern deutlich die wichtigste Größe: Der 1. und 2. konnten auch später noch notfalls wegfallen²⁵; der 4., beim nachfolgenden »Trinkgelage« kredenzt, ist für die Zeit Jesu noch zweifelhaft²⁶, jedenfalls für das letzte Mahl Jesu unwahrscheinlich²⁷. So bot der jüdische Mahlbrauch mit diesem betont hervorgehobenen Becher Jesus schon eine sehr passende Form an, in welcher er seine neue Gabe darreichen konnte²⁸.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlich: Paschamahlbericht 53–60.

¹⁹ Vgl. die Belege bei *Dalman* 138; anders zu Unrecht *Beer*, *Pesachim* 189.

²⁰ Vgl. *Dalman* 138.

²¹ Lk 22, 15–18 aber ist mit Lk 22, 19–20 früh zu einer »frühen Komposition« zusammengewachsen; vgl. *H. Schürmann*, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20: NTA XX, 4 (Münster 1955) 133–150. — In dieser Komposition wie im heutigen Evangelienzusammenhang ist Lk 22, 17f vom »Eröffnungsbecher« zu deuten, vgl. *Biblica* 32 (1951) 537f.

²² Auch die älteste Exegese von Lk 22, 17f in Mk 14, 25 hat hier den 3. Mahlbecher gesehen.

²³ Vgl. Paschamahlbericht 68 f. 71 ff.

²⁴ Vgl. die Belege bei *Dalman* 140, eingeschränkt bei *Bill* IV 60, ergänzt durch *Bill* IV 59. 60.

²⁵ Vgl. die Belege bei *Dalman* 138 f; *Bill* V 630 f.

²⁶ Vgl. die bei *Jeremias*, Abendmahlsworte 48 A. 3 genannten Autoren; *Jeremias* selbst urteilt aber vorsichtiger.

²⁷ Vgl. Mk 14, 26 in unmittelbarem Anschluß an V. 24. 25; vgl. auch *Bill* I 992; IV 75 f; *Jeremias*, Abendmahlsworte 48 A. 3.

²⁸ Daß der Kiddusch kein Licht bringt für Jesu Becherwahl, zeigt *Jeremias*, Abendmahlsworte 23 ff. 21 Anm. 1 zur Genüge.

2. Es wäre nun weiter zu fragen, ob der jüdische Mahlbrauch Jesus auch für seine eucharistische Brothandlung schon eine in ähnlicher Weise vorgeformte Mahlgeste angeboten hat.

Beim jüdischen Festmahl nahm der Sprecher des Tischgebetes zu Beginn des eigentlichen Hauptmahles einen (meist tellerförmigen, weichen)²⁹ Brotfladen in die Hände, nachdem er sich auf seinem Liegepolster aufgerichtet hatte; dann sprach er darüber im Namen aller einen Lobspruch, den alle mit »Amen« beantworteten. Danach brach er für jeden Mahlteilnehmer ein Stücklein Brot ab und teilte aus³⁰.

Es dürfte ziemlich sicher sein, daß Jesus diesen jüdischen Mahlbrauch als Form für seine eucharistische Brothandlung aufgegriffen hat. Denn a) schon in diesem jüdischen Raum war dieses »Brotbrechen« zu Beginn ein bedeutsames religiöses Tun³¹ in verfestigter, stilisierter Form³². Dieses durch den Lobspruch freigebetete und geheiligte Brot, gebrochen und dann dargereicht, galt beim jüdischen Festmahl immer als die Hauptspeise und durfte nicht fehlen, auch wenn es im Grenzfall auf ein symbolisches Stücklein von Olivengröße zusammengeschrumpft war und zur Sättigung andere Speise als Brot verabreicht wurde. So legt schon die verfestigte Form dieses Brauches und sein starker religiöser Sinngehalt die Annahme nahe, Jesus habe sich hier die äußere Form geliehen für seine neue Stiftung. Das ist darum schon relativ sicher, weil der jüdische Mahlbrauch sonst keine Brotverwendung kannte, bei welcher der Hausvater für alle den Segensspruch sprach und allen das Brot brach³³. b) In die gleiche Richtung weist die urchristliche Bezeichnung »Brotbrechen«. Im jüdischen Raum meinte der Terminus – für Heiden unverständlich³⁴ – das Zerbrechen oder Zerreißen³⁵ der Brotfladen, in erweiterter Bedeutung aber auch schon die Eulogie (vgl. Lk 24, 35) sowie das Zuteilen des Brotes (vgl. Mk 8, 19; 1 Kor 11, 24) mit, also den ganzen, das Mahl eröffnenden Ritus (vgl. 1 Kor 10, 16) – nirgends aber das Mahl als solches, so daß »Brotbrechen« gleich »Mahlhalten« wäre. Wohl liegt nun eine christliche Erweiterung des jüdischen Sprachgebrauchs vor, aber nicht in Richtung auf »Mahl«. Der christliche Sprachgebrauch folgt einfach dem jüdischen, wenn er den ganzen komplexen Akt »Brotbrechen« nennt, nur daß hier der

²⁹ Vgl. Dalman 111. 126.

³⁰ Belege und Einzelheiten bei Bill IV 621; Jeremias, Abendmahlsworte 80.

³¹ Der Genuß des Brotstückleins sollte nicht Anteil geben am Vortischgebet (wie Dalman 126 immer wieder nachgesprochen wurde) – das geschah durch das »Amen«. Vielmehr wurde das Gebet wohl als segensvermittelnd empfunden und dementsprechend das Brotstücklein als heilsam; vgl. Paschamahlbericht 61 ff.

³² Vgl. Dalman 125 f.

³³ Vgl. Jeremias, Abendmahlsworte 49: »Nur vor Beginn des Hauptmahles wurde ein Lobspruch über dem Brot gesprochen.« Der jüdische Brauch, daß der Hausvater vor dem Tisch-Dankgebet noch eine halbe Mazze unter die Tischgenossen verteilt, ist viel später, vgl. Jeremias, Abendmahlsworte 47.

³⁴ Vgl. Th. Schermann, Das Brotbrechen im Urchristentum: BiblZ 8 (1910) 39 f.

³⁵ Im allgemeinen benutzte man weiche Brotfladen, vgl. Dalman 111. 126.

Sprachgebrauch sich zu spezifizieren beginnt und terminus technicus für das »eucharistische« Brotbrechen wird — wobei nach der Zusammenlegung der Brot- und Becherhandlung (siehe unten) die Bezeichnung letztere mitgefaßt haben wird³⁶. Wenn aber der urchristliche Terminus so gradlinig aus dem jüdischen herauswächst, darf man doch wohl annehmen, daß auch die Brothandlung Jesu an das jüdische »Brotbrechen« angeknüpft und dieses aufgenommen hat. Der formale Zusammenhang zwischen dem jüdischen »Brotbrechen« und der eucharistischen Brothandlung Jesu ist also kaum zu verkennen. Immerhin könnte aber Jesus seine Brothandlung dem üblichen »Brotbrechen« zu Beginn des Mahles nur formal nachgebildet und als Neubildung unmittelbar vor der Bechereucharistie am Ende des Mahles³⁷ eingefügt haben. Man wird Jesus die schöpferische Freiheit zu einer derartigen Neugestaltung nicht grundsätzlich absprechen können, zumal man ja beobachten kann, daß er auch mit der allgemeinen Becherdarbietung und den begleitenden Deuteworten (s. oben) den üblichen Brauch alteriert und übersteigert hat. Aber wenn Jesus mit der Bechereucharistie nicht eine neue Handlung dem Mahlgeschehen eingefügt hat, sondern die vom jüdischen Mahlbrauch geforderte an ihrer Stelle beließ und nur mit neuem Inhalt füllte, wird man das Gleiche auch für die eucharistische Brothandlung annehmen wollen.

Beim letzten Abendmahl Jesu haben also wohl das eucharistische Brotbrechen zu Beginn und die Bechereucharistie am Ende des Mahles den eigentlichen Sättigungsvorgang umrahmt; beide eucharistischen Akte waren durch eine ganze Mahllänge voneinander getrennt³⁸.

³⁶ Über den jüdischen und christl. Sprachgebrauch vgl. näherhin *Biblica* 32 (1951) 526. 528 f.; vgl. auch *Jungmann* I 13 f. — Die Bezeichnung wird in Apg zunächst die doppelgestaltige Eucharistiehandlung meinen, nicht ein Gemeindemahl oder ein Gemeindemahl mit Eucharistie. Das ist nicht nur durch die Abteilung aus dem jüdischen Sprachgebrauch nahegelegt: Apg 20, 11 meint *κλάσας τὸν ἄρτον* doch wohl den eigentlichen eucharistischen Vorgang, der 20, 7 mit *κλάσαι ἄρτον* als der eigentliche Zweck des Zusammenkommens genannt wird, wie ähnlich 2, 46 das *κλώντες ἄρτον* der eigentlich gemeinte Inhalt der häuslichen Versammlungen ist, wobei nachgeholt wird, daß außer diesem »Brotbrechen« auch noch in Jubel und Herzenseinfalt gespeist wurde. Von 2, 46 her möchte man meinen, daß auch 20, 7 schon die Mahlsituation anhebt. Auch 2, 42 wird das »Brotbrechen« eine unter den vorzüglich beim Gemeindemahl üblichen (s. Anm. 43) Funktionen sein sollen. — 1 Kor 10, 16 ist das Brotbrechen noch abgesetzt von der Bechereucharistie. Apg 27, 35 liegt noch kein terminus technicus vor.

³⁷ Wohl schon z. Z. Jesu wurde beim jüdischen Gastmahl ein Brot mit Hülsenfrüchten serviert; vgl. dazu *Bill* IV 625; *Jeremias*, *ThStKr* 108, 131. Aber auch dieses Brot (vgl. Anm. 33) wurde nicht vom Hausvater benediziert, gebrochen und ausgeteilt, war vielmehr ohne jede religiöse Bedeutung.

³⁸ Nach *Jungmann* I (1948) 12 nimmt das »die neuere Erklärung... auch die katholische... fast einmütig an«. Kath. Autoren dieser Meinung sind *Biblica* 32 (1951) 534 Anm. 2 genannt. Bedenklich ist noch *M. Meinertz*, *Theologie des Neuen Testamentes* I (Bonn 1950) 129 f.

B. Die Gestalt

Wir stehen nun vor der Aufgabe, an den so erarbeiteten eucharistischen Vorgang beim letzten Abendmahl Jesu die Gestaltfrage zu richten. Hatte er damals schon die Gestalt eines Mahles? Ganz offensichtlich hatte das letzte Abendmahl Jesu die Gestalt eines Mahles. Aber die eucharistische Doppelhandlung Jesu ist doch nicht identisch mit Jesu letztem Abendmahl! Das Verhältnis der eucharistischen Doppelhandlung Jesu zum Ganzen des letzten Abendmahls muß noch näher beschrieben werden, wenn die Gestaltfrage beantwortet werden soll. Das möge vorsichtig in zwei Sätzen geschehen:

1. Das eucharistische Geschehen ist beim letzten Abendmahl *integraler, ja konstitutiver Bestandteil einer Mahlgestalt* gewesen.

a) Die beiden eucharistischen Handlungen Jesu waren ihrer Form nach nicht zur Mahlgestalt hinzukommende, zusätzliche Gesten, sondern wesensnotwendige Bestandteile des Mahlgefüges. Die eucharistische Becherhandlung vollzog sich in den Formen des Tischdankgebetes des damit beendeten Mahles; wahrscheinlich war auch das eucharistische Brotbrechen der Form nach der übliche, das Mahl eröffnende Ritus und Jesu Segensspruch das geforderte Vortischgebet des Mahles. Aus einem jüdischen Festmahl sind diese beiden Riten aber nicht wegzudenken, wenn das Ganze nicht seinen Mahlcharakter verlieren soll. So ist die eucharistische Becherhandlung Jesu schon formal fest hineinverwoben in das Mahlganze, steht also nicht als Eigengestalt in einer sonst integralen Mahlgestalt.

Das gilt in erhöhter Weise speziell von Jesu letztem Mahle. Was immer der Sinn der letzten Mahlveranstaltung Jesu gewesen sein mag: Unbezweifelbar sollte ein Abschiedsmahl (vgl. Lk 22, 15 f. 18; 22, 28 ff) gehalten werden. Der Abschiedscharakter des letzten Mahles wird aber wesentlich bestimmt durch die Abschiedsgabe Jesu (vgl. Lk 22, 19–20 parr). Besonders weil diese zu einer Stiftung für die Zukunft wird (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25), charakterisiert sie dieses Mahl als Abschiedsmahl.

Und mag nun Jesu letztes Mahl ein rituelles Paschamahl mit rituell geopfertem Paschalamm zur festgesetzten Stunde gewesen sein oder ein antizipiertes »neues« Paschamahl ohne Lamm schon am Vortage³⁹; in irgendeiner Weise wird man Jesu Mahlveranstaltung in eine ablösende Beziehung zum alttestamentlichen

³⁹ Nirgendwo in den synoptischen Berichten wird der Genuß des Paschalammes erwähnt, vielmehr liegt das Erzählungsinteresse Mk 14, 12–18 a bei der Findung des Saales für das (»neue«?) Paschamahl, das Jesus Lk 22, 15–18 mit »großer Sehnsucht« ersehnt, weil es ein neuartiges, die eucharistische Stiftung enthaltendes Paschamahl ist; vgl. dazu H. Schürmann, Die Anfänge christlicher Osterfeier: TübThQ 131 (1951) 42–425. — An ein rituelles Paschamahl mit geopfertem Paschalamm läßt auch in den synoptischen Berichten nur die Zeitangabe Mk 14, 12 par denken. Ein antizipiertes »neues« Paschamahl würde die Johanneische Chronologie näherlegen; vgl. zu dieser Differenz den gleichen Aufsatz S. 415 Anm. 5.

Pascha setzen müssen. Jesu Gabe macht ein letztes Paschamahl zu einem »umgestifteten« Paschamahl, wobei die eucharistische Gabe und Stiftung gerade die Neuartigkeit und das Charakteristische dieses »neuen« Paschamahles ausmachen.

Auch ihrem inneren Bezug nach bleibt also Jesu eucharistische Doppelhandlung in das Mahl ganze speziell des letzten Mahles Jesu – seines Abschiedsmahles und seines »neuen« Paschamahles – verwoben, so daß sie ein Bestandteil dieses Mahles genannt werden muß.

b) Wenn nun die eucharistische Brot- und Becherhandlung Jesu zusammen mit dem Genuß der dargebotenen Gaben als wesentliche, das Mahl konstituierende Elemente des Mahlgeschehens erkannt wurden: ob dann nicht vielleicht schon mit der eucharistischen Doppelhandlung die wesentliche Ganzheit des Mahlgeschehens allein gegeben war? Aber als formierendes Element des letzten Mahles Jesu macht die Eucharistie doch noch nicht das Wesen dieses Mahles aus. Denn als Abschiedsmahl steht Jesu Mahl bewußt abschließend in der Reihe der gewohnten Abendmahlzeiten Jesu mit seinen Jüngern; wie diese war es ein natürliches Sättigungsmahl, eine Funktion, die die eucharistischen Gaben in ihrer Zeichenhaftigkeit nicht erfüllen wollen. Auch gehören zur Gestalt des Abschiedsmahles wesentlich die Abschiedsgespräche (Lk 22, 21–38; Jo Kap. 13–17).

Auch als Paschamahl des Todesjahres Jesu war die Mahlveranstaltung Jesu etwas Einmaliges und Unwiederholbares. Ebenso hatte Jesu Mahl als »Stiftung«, als »Umstiftung« des Paschamahles, als erstmalige und begründete Feier der neuen christlichen Paschafeier, einen einmaligen und unwiederholbaren Sinn. So wird dann bezeichnenderweise auch nicht eine Wiederholung des Mahles anbefohlen, sondern nur eine Wiederholung der beiden eucharistischen Handlungen Jesu (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25)⁴⁰.

Es geht also nicht an, in dem Eucharistiegeschehen und seinem Sinngehalt schon die wesentliche Ganzheit des gesamten Abendmahlsvorganges gegeben zu sehen. Die Eucharistie bleibt trotz ihrer konstitutiven Bedeutung für das Abschiedsmahl Jesu doch nur ein Bestandteil dieses umfassenderen Mahlvorganges.

2. Gegen unsere erste These muß ein zweiter Satz gestellt werden: Das eucharistische Geschehen hat beim letzten Abendmahl eine *relative Eigenständigkeit und Eigenbedeutung* gegenüber dem Mahlvorgang.

a) Zwar sind die beiden eucharistischen Handlungen – formal gesehen – schon vorgeformte jüdische Mahlgesten. Aber es muß doch auch gesehen werden, daß diese von Jesus auch ihrer Form nach schon charakteristisch alteriert sind: Die Austeilung mit deutenden Begleitworten zu versehen, war nicht üblicher Brauch. Und es kann vermutet werden, daß Jesus sich auch nicht an die üblichen Gebetsformulare gehalten hat (s. unten). Die allgemeine Becherausteilung – der all-

⁴⁰ Vgl. Einsetzungsbericht 30 ff.

gemeinen Brotausteilung gleichgestaltet – war ungewohnt (s. oben). Durch diese Parallelisierung und die einander ergänzenden Begleitworte bekamen die beiden Handlungen eine starke Bezogenheit aufeinander. Diese Zusammengehörigkeit gipfelt in den beiden Wiederholungsbefehlen, welche die beiden eucharistischen Handlungen Jesu als etwas zu Wiederholendes aus dem Mahlgefüge herausheben und unter sich zusammenordnen.

b) In den Begleitworten ist dann von einem unerhörten neuen Inhalt die Rede, der die beiden eucharistischen Handlungen nicht nur zu einer Einheit zusammenordnet⁴¹, sondern sie auch dem Sinngefüge und der Zielsetzung eines Abschieds- oder Paschamahles weit enthebt: Es wird hier Anteil gegeben an der Selbsthingabe des Ebed Jahwe (Lk 22, 19) und an dem durch diesen konstituierten Neuen Bund (Lk 22, 20a), an Opferleib und Opferblut des Herrn (Mk 14, 22 bis 24 par Mt; Lk 22, 20b)⁴². Diese Gabe wie die ganze Handlung Jesu übersteigt das umgebende Mahlgeschehen und bildet eine Sinneinheit, die aus dem Mahlganzen herauslösbar und als Eigengestalt wiederholbar ist. Das ist deutlich, wenn die doppelte eucharistische Handlung von Jesus zur Wiederholung anbefohlen wird.

Man ist versucht, an diesen sich verselbständigenden Vorgang schon die Gestaltfrage zu richten. Welche Gestalt hat die doppelte Handlung Jesu mit der folgenden jeweiligen Speisung? Sicher ist, daß hier noch nicht eine Mahlgestalt sichtbar ist, solange dieses eucharistische Geschehen noch Bestandteil einer Mahlgestalt ist. Die Frage wird erst akut, wenn die intendierte Verselbständigung in einer Weise Wirklichkeit geworden ist, daß die Eucharistie als Eigengestalt nicht mehr Bestandteil eines Mahlgefüges ist. Die verbleibende enge formale wie inhaltliche Verbundenheit mit dem umfassenden Mahlvorgang verbietet es, dem eucharistischen Geschehen schon beim letzten Abendmahl Jesu eine eigene Mahlgestalt zuzuerkennen.

II. Die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl

A. Der Vorgang

1. Zunächst zeigen sich Spuren, daß irgendwann in der apostolischen Zeit die beiden – beim letzten Abendmahl Jesu wahrscheinlich getrennten – eucharistischen Vorgänge zu einer einzigen Doppelhandlung zusammengeordnet gewesen sind:

⁴¹ Lk 22, 19–20a par 1 Kor 11, 23b–25 stehen die Worte Jesu zueinander im Verhältnis eines klimaktischen Parallelismus, Mk 14, 22–24 par Mt 26, 26–28 wie auch in der erweiterten Einheit Lk 22, 19–20b bilden sie einen synthetischen Parallelismus; vgl. Einsetzungsbericht 107. 116 f.

⁴² Zur Deutung vgl. Einsetzungsbericht, bes. 94 ff.

a) Es lag gewiß nahe, die beiden schon beim letzten Abendmahl formal so weitgehend symmetrisch gestalteten und gleicherweise mit einem Wiederholungsbefehl bedachten Akte bei einer Wiederholung auch wirklich zusammenzuordnen. Noch mehr empfahl der in den Begleitworten gedeutete Inhalt der eucharistischen Doppelgabe eine Zusammenordnung.

b) Das urchristliche Gemeindemahl war nicht die Wiederholung des letzten Abendmahles Jesu (das Jesus ja auch nicht zur Wiederholung empfohlen hatte), sondern war die Fortsetzung der alltäglichen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern (s. unten). Wenn nun die zur Wiederholung anbefohlene doppelte eucharistische Handlung Jesu diesem Gemeindemahl zugeordnet werden sollte, lag eine zusammengelegte Anfügung wohl näher als eine Umrahmung des gewohnten Mahles.

c) Nach Apg 2, 42 (vgl. auch 2, 46; 6, 1 ff) wird man sich einen Großteil des Gemeindelebens ursprünglich und normalerweise bei den abendlichen Gemeindemahlzeiten denken sollen⁴³, neben der eigentlichen Eucharistiefeyer⁴⁴ und den Gebeten auch noch apostolische Unterweisung und Unterstützung der Brüder⁴⁵. Ein derartig beladenes Gemeindemahl, bei dem es notwendig lebhaft zugegangen sein wird, wird man sich nicht gern von der doppelgestaltigen Eucharistie umrahmt denken wollen. Vermutlich verrät sich Apg 2, 42 auch in der Aufzählung noch die ursprüngliche Anordnung des Gemeindemahles und die Einordnung des »Brotbrechens« gegen Ende des Mahles (s. unten).

d) In den Einsetzungsberichten Lk 22, 19–20 und 1 Kor 11, 23–25 werden die beiden eucharistischen Handlungen wie in einem Zuge *ᾠσαύτως* erzählt⁴⁶, und in der Überlieferungsgeschichte gestalten sich die beiden Herrenworte immer symmetrischer⁴⁷, so daß man dahinter eine Gemeindepraxis vermuten möchte, die beide Akte schon zusammengeordnet hatte.

e) Dieser Eindruck verstärkt sich bei der Betrachtung von Mk 14, 22–24 par Mt 24, 26–28, wo die Parallelisierung der erzählten Handlungen und referierten

⁴³ Vgl. O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte: ThHK V (Leipzig 1939) 54; A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte: RNT V (Regensburg 21953) 45.

⁴⁴ Vgl. dazu Anm. 36.

⁴⁵ *κοινωνία* gedeutet im Lichte von Röm 15, 26 und 2 Kor 8, 4.

⁴⁶ Vielleicht verrät sich in dem *μετὰ τὸ δεῖνῃσαι* 1 Kor 11, 25, daß z. Z. der Abfassung dieses Einsetzungsberichtes die beiden eucharistischen Handlungen noch voneinander getrennt waren und nur die Becherhandlung nach dem Mahle stattfand. Aber schon die Umstellung des *ᾠσαύτως* Lk 22, 20 läßt eine inklusive Deutung zu (vgl. Einsetzungsbericht 34 f). Vielleicht wollte aber auch der paulinische Einsetzungsbericht nur angeben, daß als eucharistischer Becher der »Becher nach dem Mahle« zu nehmen sei, ohne daß eine Aussage über die Stellung der Brothandlung gemacht werden sollte. Jedenfalls konnte die Wendung formelhaft weitergeschleppt werden (wie die späteren liturgischen Einsetzungsberichte zeigen), ohne daß auf eine Trennung der beiden Akte noch in den paulinischen Gemeinden geschlossen werden dürfte (dagegen s. unten).

⁴⁷ Vgl. Einsetzungsbericht 83 f. 94 u. a.

Abendmahlsworte noch weiter fortgeschritten ist⁴⁸. Ein schlichtes »und« verbindet die beiden Hälften; das mißverständliche »nach dem Mahle« ist fortgefallen⁴⁹. Vollends das synthetische Zueinander⁵⁰ der Herrenworte in diesen beiden Einsetzungsberichten macht eine durch die ganze Mahllänge getrennte Einordnung der beiden nur durch einander verständlichen Hälften unwahrscheinlich.

f) Auch in den paulinischen Ausführungen 1 Kor 10, 16. 21 und 11, 26–29 sind Brot und Becher und in den johanneischen Jo 6, 53 ff⁵¹ Fleisch und Blut jeweilig so eng zusammengestellt, das man Einfluß des Einsetzungsberichtes und dahinter eine liturgische Praxis vermuten möchte, die die beiden eucharistischen Akte schon sehr als Einheit empfand.

So dürfte es wahrscheinlich sein, daß schon sehr bald die beiden eucharistischen Handlungen zu einem einzigen Doppelvorgang zusammengewachsen sind. Man wird die Möglichkeit offen lassen wollen, daß diese Zusammenordnung nicht von Anfang an das Übliche gewesen ist, obgleich auch das möglich bleibt⁵².

2. Die Gründe für eine frühe Zusammenordnung der beiden eucharistischen Handlungen verdichten sich durch die Anzeichen, die erkennen lassen, daß die doppelgestaltige Eucharistie im apostolischen Zeitalter am Ende der Gemeindemahlzeit eingeordnet war⁵³. Wenn auch andersartige Übung nicht für alle Zeiten und Gegenden der Urkirche ausgeschlossen werden darf, so zeigt sich doch nirgends eine deutliche Spur einer abweichenden Praxis⁵⁴.

a) Der antike Mahlbrauch bot einen außerordentlich passenden Anknüpfungspunkt für die Einfügung der Eucharistie. Denn das festliche Gastmahl der Alten

⁴⁸ Vgl. Einsetzungsbericht 83 f. 94.

⁴⁹ Aus der getrennten Erwähnung der Eulogie und Eucharistie Mk 14, 22–24 par Mt muß nicht unbedingt ein Schluß auf ursprüngliche Trennung der beiden Akte beim Gemeindemahl gezogen werden, weil die gesonderte Erwähnung einer Eulogie vielleicht nur verrät, daß auch nach Zusammenlegung der beiden Akte über dem Brot anfangs noch ein eigener Segensspruch gesprochen wurde; vgl. Paschamahlbericht 57 ff.

⁵⁰ Vgl. Anm. 41.

⁵¹ Hier wirkt der Einsetzungsbericht nach; vgl. *Jeremias*, Abendmahlsworte 104 Anm. 1 a; *ders.* in ZNW 44 (1952/53) 256 f.

⁵² Vgl. Anm. 46 und 49.

⁵³ Die Verbindung von Gemeindemahl und Eucharistie in der apostolischen Zeit hätte nie bestritten werden sollen; über das Für und Wider in dieser Frage vgl. *A. Arnold*, Der Ursprung des christlichen Abendmahls (Freiburg ² 1937) 100 ff.

⁵⁴ Erst später (zur Didache vgl. Anm. 64) hat es vielleicht (im Dienste der eucharistischen Nüchternheit?) eine mahleröffnende Eucharistie gegeben, wenn das Zeugnis der koptischen Version der Ep. Apostolorum c. 15 entgegen dem Zeugnis der äthiopischen Version so gedeutet werden darf. Jedenfalls dürfte es gewagt sein, diese Praxis in die Urkirche zurückzudatieren, wie *H. Lietzmann*, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 257 f; *Elfers* 170 f; *Arnold* 106 Anm. 81 u. a. wollten. Die Schwierigkeiten, die 1 Kor 11, 21. 33 sichtbar werden, werden auch anderwärts einen pünktlichen gemeinsamen Beginn bei den antiken Arbeitsverhältnissen noch gründlicher in Frage gestellt haben als bei unseren heutigen Gottesdiensten. Eine mahleröffnende Eucharistie würde wohl schon bald an praktischen Schwierigkeiten gescheitert sein.

unterschied sich von einem alltäglichen Abendessen vor allem dadurch, daß es von einem »Trinkgelage« gefolgt war⁵⁵, das als *συμπόσιον* als »mischtitä«⁵⁶ den Mahlvorgang vom Ende her überformte und dem Ganzen den Namen lieh. Dieses Symposion begann nach dem Tisch-Dankgebet des Hausvaters über den 3. Mahlbecher, den Jesus mit seinem neuen eucharistischen Inhalt gefüllt hatte (s. oben). Es war sicher naheliegend, die Broteulogie vom Beginn des Mahles auch hierhin zu verlegen⁵⁷ und hier beide eucharistische Handlungen zu vereinen⁵⁸. Anschließend bot sich noch gute Gelegenheit des Beisammenseins »in Jubel und Einfalt des Herzens, unter Lob Gottes« (Apg 2, 46 f), zu gemeinsamen »Gebeten« (Apg 2, 42); hier konnte man auch singend und lehrend den »Tod des Herrn verkünden, bis er kommt« (1 Kor 11, 26); hier ließ sich miteinander reden in »Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern« (Eph 5, 18 ff)⁵⁹. Das so häufig ausgelassene antike Trinkgelage bekommt so eine neue Gestalt.

b) Die Bemerkung »nach dem Mahle« (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) spiegelt die Verbindung der apostolischen Eucharistiefeier mit einem Sättigungsmahl. Im lukanischen Abendmahlsbericht (Lk 22, 14. 15–18. 19–20 ff) wird man V. 20 *ὥσπερ* wohl inklusiv verstehen und die Brothandlung mit der Bechereucharistie zusammen »nach dem Mahle« sich denken sollen⁶⁰.

Zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums dürfte kein Mahlbericht mit einer das Sättigungsmahl umschließenden Eucharistie niedergeschrieben worden sein, weil das nach allem der späteren Gemeindepraxis entgegen war.

c) Auch Mk 14, 18–26 a par Mt 26, 21–30 a wird von der eucharistischen Doppelhandlung erst erzählt, nachdem schon zweimal (Mk 14, 18. 22 par Mt) die Mahlsituation hervorgehoben war (*ἐσθιόντων*); die Eucharistie ist hier zumindest nicht am Anfang des Mahles lokalisiert gedacht. Die enge Zusammenordnung

⁵⁵ Vgl. J. Jeremias, ThStKr 131 Anm. 52; v. Sybel, Das letzte Mahl Jesu: ThStKr 95 (1923/24) 120; M. Barth, Das Abendmahl — Passahmahl, Bundesmahl und Messiasmahl (Zürich 1945) 37.

⁵⁶ Vgl. Dalman 14; ferner Bill IV 613 ff.

⁵⁷ Vgl. Anm. 49.

⁵⁸ Die eucharistische Becherhandlung war im apostolischen Zeitalter überhaupt in mancher Hinsicht stärker betont als die Brothandlung, vgl. H. Schürmann, Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch: MTZ 4 (1953) 223–231.

⁵⁹ Ein 4. Becher sollte hier beim urchristlichen Mahl nicht mehr kredenzt werden, wie er ja auch wohl (jedenfalls nach Mk 14, 25 par Mt) beim letzten Mahl Jesu gefehlt hatte. Paulus wünscht, daß in Korinth nur der eine Becher zum »Gedächtnis« des Herrn getrunken wird (vgl. 1 Kor 11, 25 mit 11, 21, ferner Eph 5, 18). — In Troas redet Paulus nach dem »Brotbrechen« noch bis zum Morgen, und in den Nachtsich-Gesprächen der neutestamentlichen Abendmahlsberichte (Lk 22, 21–38; Jo 13, 7–17, 35) könnte sich urchristliches Brauchtum spiegeln; eine Art Wortgottesdienst mit Unterweisung und Hymnen anstelle der üblichen Unterhaltungen und Fröhlichkeiten des Symposions (so auch 1 Kor 12, 1–14, 10? Vorsichter G. Delling, Der Gottesdienst im NT [Berlin 1952] 50; vgl. dazu unten Anm. 81).

⁶⁰ Vgl. Biblica 32 (1951) 537 f; s. aber auch Anm. 46.

der beiden Hälften des Berichtes legt die Annahme nahe, daß auch die Brot- handlung mit der Becherhandlung am Ende des Mahles vereint war⁶¹.

d) Es ist wohl mit Recht vermutet worden (s. oben), Apg 2, 42 würden die einzelnen Funktionen des Gemeindelebens (Lehre der Apostel, Koinonie, Brot- brechen und Gebete) in der Reihenfolge aufgezählt, in welcher sich beim Gemeindemahl die einzelnen Akte folgten. Gestützt wird diese Vermutung viel- leicht durch das Mahl des Troas, das schon Apg 10, 7 als begonnen geschildert wird, während erst Apg 20, 11 das Brotbrechen erfolgt⁶².

e) Auch beim korinthischen Herrenmahl wird man sich die eucharistische Dop- pelhandlung (1 Kor 11, 23–25; vgl. 10, 16. 21) als zusammengefügte Einheit denken müssen (s. oben). Man wird sich diese aber nicht zu Beginn des Mahles vorstellen wollen, wenn Paulus rügt, daß es bei dem Mahl nicht zu einem ge- meinsamen Anfang kam (11, 21. 33). Die Zwischenbemerkung 1 Kor 11, 25 »sooft ihr trinkt« könnte also vielleicht verstanden werden: »sooft ihr anstelle des Trinkgelages euer Gemeindemahl mit der Eucharistiefeyer beschließt (wobei ihr keinen anderen Wein als den eucharistischen kredenzen sollt)«⁶³.

f) Ob man nicht auch Eph 5, 15 konkret von der Gemeindeversammlung ver- stehen muß, die die Gestalt eines Mahles hat und bei der Wein getrunken wird (V. 18), wohl auch Unterweisung stattfindet (V. 17: »begreift, was der Wille des Herrn ist«), »Psalmen, Hymnen und Lieder des Geistes« gesungen werden (V. 19), vor allem aber auch im Namen des »Herrn Jesus Christus Danksagung Gott dem Vater« dargebracht wird (Eph 5, 20)? Ob man in diesem Zusammen- hang die »Danksagung« (auch 1 Kor 14, 16 und 1 Thess 5, 18?) nicht »eucha- ristisch« verstehen darf? Dann ist es wohl nicht Zufall, wenn sie ihren Platz am Mahlende hat, nachdem das von Unterweisung und Gotteslob begleitete Sät- tigungsmahl vorbei ist^{63a}.

g) Auch Kol 3, 12–17 bekommt erst Farbe auf dem Hintergrund einer Ge- meindeversammlung, die die Gemeinde nach gegenseitigem Verzeihen (V. 12 f; nach Sündenbekenntnis?) in der Agape geeint hat (V. 14 f), wohl wieder bei einem Mahle. Es folgt Wortunterweisung (V. 16); es folgen »Psalmen, Hymnen und Lieder des Geistes« (V. 16) und – sicher nicht zufällig – am Ende »im Namen des Herrn Jesus Danksagung Gott dem Vater« (V. 17)^{63a}.

h) Wie auch immer man sich den Mahlbericht der Didache im einzelnen deuten mag, man wird doch kaum umhin können, Did 10, 6 an den Eucharistieempfang zu denken, so daß auch hier (9, 1–10, 6) ein Mahl geschildert wäre, in dem sich

⁶¹ Vgl. nun auch *G. Bornkamm*, Das Ende des Gesetzes (München 1952) 120. — Aus der eigens erwähnten Eulogie neben der Bechereucharistie muß nicht geschlossen werden, das Brotbrechen sei noch zu Beginn des Mahles erfolgt; vgl. Anm. 49.

⁶² Vgl. Anm. 36.

⁶³ Vgl. *Biblica* 32 (1951) 529 f. — Zum korinthischen Herrenmahl vgl. *G. Bornkamm* 119–123.

^{63a} Vgl. dazu *H. Schlier*, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Köln 1953) 34–49.

die apostolische Ordnung einer Eucharistiefeier im Anschluß an ein Mahl erhalten hat⁶⁴.

i) Wenn das christliche Eucharistiegebet aus dem jüdischen Nachtischgebet herausgewachsen ist, nicht aus der Vortisch-Eulogie, dann wohl auch darum, weil jenes – anders als dieses – die ursprüngliche Stellung im Mahlgefüge wahren konnte. Und wenn die – nach dem lebhaften jüdischen Mahl notwendige – Aufforderungsformel vor dem Nachtischgebet sich vor dem christlichen Eucharistiegebet erhalten hat, dann wohl darum, weil die Situation die gleiche geblieben war: Eine Aufforderung war nötig nach dem von Tischgesprächen begleiteten Sättigungsmahl⁶⁵.

Es darf nicht geleugnet werden, daß es in den langen Jahrzehnten und weit auseinanderliegenden Gemeinden – besonders auch in Sondersituationen – auch andersartige liturgische Bräuche gegeben haben kann⁶⁶; die Quellen aber lassen immer nur einen Brauch mit einiger Sicherheit erkennen: Die Eucharistie ist schon bald – vielleicht von Anfang an –⁶⁷ zu einer einzigen Doppelhandlung zusammengefügt und dem Mahl angefügt an der Stelle, an der beim antiken Gesamtmahl das Trinkgelage folgte. Nur *dieser* eucharistische Vorgang kann daher für die apostolische Zeit auf seine Gestalt hin befragt werden.

B. Die Gestalt

Hatte die Eucharistiefeier der apostolischen Zeit die Gestalt eines Mahles? Wir müssen uns auf die Ausdeutungen der *einen* erkennbaren apostolischen Praxis beschränken: der Eucharistiefeier im Anschluß an ein Sättigungsmahl⁶⁸. Wieder bestimmt sich das nähere Verhältnis der Eucharistiefeier zum Gesamtmahl so, daß sowohl die enge Verbundenheit beider Größen wie die innere und äußere Eigenständigkeit der Eucharistie gesehen werden muß:

1. In der apostolischen Zeit war die Eucharistie dem Mahlgeschehen in ähnlicher

⁶⁴ Näheres s. *Biblica* 32 (1951) 532 f; vgl. *G. Bornkamm* 120. – Daß das Tischgebet keinen Einsetzungsbericht führt, sollte nicht abhalten, es eucharistisch zu verstehen. Denn hier wird nur ein Musterformular für solche gegeben, die nicht frei im Geiste danksagen können; da mußte der bekannte Einsetzungsbericht nicht notwendig mit angeführt werden.

⁶⁵ Wenn die Deutung der Fußwaschung Jo 13, 2 ff als *pars pro toto* für den Herrendienst der Eucharistie richtig wäre (vgl. mit vielen anderen wieder *O. Cullmann*, *Urchristentum* und Gottesdienst [Zürich 21950] 102–106), müßte die Notiz Jo 13, 2. 4 beachtet werden: Erst geraume Zeit nach Mahlbeginn wird sie angesetzt. Es folgen nach der Fußwaschung (= Eucharistie) Jo 13, 12 ff wie Lk 22, 21–38 (vgl. 20, 11) Tischgespräche und Unterweisungen. – Die Unsicherheit der eucharistischen Deutung rät jedoch, dieses Argument nicht zu verwerten.

⁶⁶ Vgl. Anm. 54.

⁶⁷ Vgl. Anm. 46 und 49.

⁶⁸ Wenn es in frühester Zeit eine das Mahl umrahmende Eucharistiefeier gegeben haben sollte (vgl. Anm. 46 und 49), dann hätte diese eucharistische Praxis der des letzten Abendmahls Jesu geglichen und die gleiche Gestalt wie diese gehabt.

Weise angefügt wie das antike Trinkgelage, das den Gesamtvorgang des Mahles zu einem »Symposion«, zu einem Festmahl überformte. Aus zwei Elementen – dem abendlichen Gemeinschaftsmahl und der angefügten Eucharistiefeyer – wurde so eine neue Ganzheit: ein festliches Mahl. Das eucharistische Geschehen bildet so einen Teil, wenn auch den bestimmenden, formierenden Teil dieses festlichen Mahlzanzen.

a) Wir werden annehmen dürfen, daß nunmehr die eucharistische Doppelhandlung mit ihrem Eucharistiegebet⁶⁹ den beim jüdischen Festmahl üblichen Speiseseegen über den 3. Becher (s. oben) ersetzt hat. Das dürfte sich Lk 22, 14–20 (in V. 20), wohl auch Did 10, 1–5⁷⁰ spiegeln. Nirgends wird ein eigener, das Mahl beschließender Speiseseegen vor der Eucharistie sichtbar, vielmehr wird das christliche Eucharistiegebet gleichzeitig als Nachtschgebet fungiert haben.

b) Die doppelgestaltige Eucharistie überformte vom Ende her das Gemeindemahl und gab ihm die Gestalt eines Festmahles, wie analog das dem Sättigungsvorgang folgende Trinkgelage beim antiken Symposion. Wir werden uns denken können, daß das Gemeindemahl häufig – anfangs vielleicht täglich – stattfand, daß es festlichen Charakter aber vielleicht nur am Herrentage⁷¹ bekam, wenn es mit (eucharistischem) Wein gefeiert wurde und ihm die Eucharistiefeyer angefügt wurde. Würden wir die Eucharistie aus dem Gesamtgefüge dieses Mahlgeschehens herausnehmen, bliebe wohl ein gewöhnliches δείπνον zurück, nicht aber ein Festmahl, zu dem der Wein wesentlich gehörte. Erst das folgende Trinkgelage gab dem Mahl den Charakter eines Festmahles (s. oben).

c) Auch in der Benennung spiegelt sich noch die gestalthafte Einheitlichkeit des ganzen Vorgangs. Denn 1 Kor 11, 20 heißt wohl das ganze komplexe Mahlgeschehen »Herrenmahl«, nicht nur das Essen des »Brot« und Trinken des »Bechers des Herrn« (11, 27 f)⁷². Gemeindemahl und Eucharistie sind als einheitliches Mahlgeschehen empfunden und benannt.

Die Apg versteht unter »Brotbrechen« wohl die eucharistische Doppelhandlung (s. oben); aber diese ist so sehr das Eigentliche, daß der Inhalt des Zusammenkommens (2, 46), der Zweck desselben (20, 7), einfach mit »Brotbrechen« angegeben werden kann⁷³. Das eucharistische Geschehen ist also wohl als das eigentlich bestimmende Moment der Gemeindeversammlung empfunden.

⁶⁹ Irgendwann ist man dazu übergegangen, den Segensspruch über das Brot auszulassen und das eine Eucharistiegebet über Brot und Wein zusammen zu sprechen. Mk 14, 22–24 par Mt wird noch eine eigene Broteulogie sich spiegeln (vgl. Anm. 49); wir können nicht sehen, wann sich das änderte.

⁷⁰ Vgl. Anm. 64.

⁷¹ Vgl. Wikenhauser, Apostelgeschichte 45.

⁷² Belege für δείπνον im Sinne von »Speise« (ein durch die Formulierung ἰδιον δείπνον nahegelegt, bei H. G. Liddel – R. Scott, A Greek-English Lexicon [Oxford repr. 91951] z. W; vgl. auch F. Schultzen, Das Abendmahl im Neuen Testament [Göttingen 1895] 32 f. 103 A. 2).

⁷³ Vgl. Anm. 36.

2. Trotz aller Verbundenheit des eucharistischen Geschehens mit dem Mahl-
ganzen muß nun aber auch die relative Eigenständigkeit der eucharistischen
Doppelhandlung gesehen werden:

a) Das für die apostolische Zeit bezeugte Gemeindemahl wird man nicht als
gradlinige Fortführung des letzten Abendmahles Jesu verstehen dürfen. Weder
als Abschiedsmahl noch als Paschamahl erlaubte es eine beliebige Wiederholung.
Zur Wiederholung waren durch Jesu Wiederholungsbefehle (Lk 22, 19; 1 Kor
11, 3. 24) auch ausdrücklich nur die beiden eucharistischen Handlungen be-
stimmt, nicht das Mahl als solches. Das gemeinsame Speisen am Abend wird in
der Urgemeinde die gradlinige Fortsetzung des gewohnten Abendtisches Jesu
mit seinen Jüngern sein, der ja mit den ihm Nachfolgenden ein gemeinsames
Leben führte. Auch nach dem Ostergeschehen blieb die tägliche gemeinsame
Abendmahlzeit (vgl. Apg 1, 4?; 10, 41; Lk 24, 36–49; vgl. Mk 16, 14; Jo 20,
19–23. 24–29) – vielleicht mit Verteilung von Tagesrationen – eine unmittel-
bare Notwendigkeit für die Jünger, die in der Nachfolge Jesu Besitz und Beruf
gelassen hatten. Die wirtschaftliche Unterstützung unbemittelter Bürger blieb
auch später in der Urgemeinde wie in anderen Gemeinden dringlich (vgl. Apg 2,
24 ff. 42; 4, 35; 6, 1 ff; 1 Kor 11, 17–34; Jud 12). Wollte man nun auch noch den
Wiederholungsbefehlen Jesu Folge leisten und die eucharistische Doppelhand-
lung wiederholen, lag es nahe, diese irgendwie mit dem Gemeindemahl zu ver-
binden. Wahrscheinlicher hat man das nicht alltäglich getan, sondern nur am
Herrentag (vgl. 1 Kor 16, 2; Apg 20, 7; Offb 1, 20; Ign. Magn 9, 1; Did 14, 1;
Barn 15, 9). Das paulinische »Herrenmahl« wie überhaupt das apostolische Ge-
meindemahl mit Eucharistiefeyer wäre also eine Komponente aus zwei in ihrem
Ursprung verschiedenen Faktoren⁷⁴. Aber diese beiden Komponenten sind doch
zu einer Einheit zusammengefügt, einem Vorgang, dem man in seiner Gesamt-
heit die Gestalt eines Festmahles zuerkennen muß. Eine gesonderte Eucharistie-
feier ist in apostolischer Zeit nicht erkennbar.

b) Wenn in der apostolischen Zeit die doppelgestaltige Eucharistie den Platz
des antiken Trinkgelages einnahm und das Eucharistiegebet an der Stelle des
jüdischen Nachtischgebetes fungierte, dann war hier der jüdische und antike
Mahlbrauch doch sehr überschritten, wenn an dieser Stelle auch das Brot ge-
segnet, gebrochen, dargereicht und genossen wurde. Die 3 synoptischen Abend-
mahlsberichte (Lk 22, 7–38 sowohl wie Mk 14, 12–26a par Mt 26, 17–30a)
lassen dann auch deutlich diese Abgehobenheit und Eigenbedeutung der eucha-
ristischen Doppelhandlung dem umgebenden Mahlgeschehen gegenüber er-
kennen.

c) Wenn die Apostelgeschichte die eucharistische Doppelhandlung mit dem eige-

⁷⁴ Vgl. ähnlich auch *J. Jeremias*: Exp Tim 64 (1952/53) 92. — Das dürfte der richtige Kern der
These Lietzmanns (vgl. bes. Messe und Herrenmahl) sein, der fälschlich eine Jerusalemer und
eine paulinische Eucharistiefeyer glaubte unterscheiden zu müssen.

nen Namen »Brotbrechen« belegt hat (s. oben), steht auch dahinter ein lebendiges Wissen um die Eigenständigkeit dieses Vorgangs.

Mehr noch als beim letzten Abendmahl Jesu ist man versucht, den eucharistischen Vorgang der apostolischen Zeit isoliert zu nehmen und auf seine Gestalt zu befragen. Denn deutlich ist die schon beim letzten Abendmahl Jesu erkennbare Eigenständigkeit der Eucharistie nun noch größer geworden. Die zusammengezogene eucharistische Doppelhandlung formiert das Mahlgeschehen nicht mehr derart durchgreifend wie die beiden eucharistischen Handlungen das letzte Abendmahl Jesu. Die Eucharistie ist auf dem Wege, sich zu verselbständigen. Aber sie ist doch noch kein selbständiger Vorgang. In ihrer Verbindung mit dem Gemeindemahl kann man ihr in apostolischer Zeit noch nicht die Gestalt eines Mahles zuerkennen. Sie bleibt Bestandteil, wenn auch der entscheidende und formgebende Bestandteil einer umfassenderen festlichen Mahlgestalt.

III. Die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeier

A. Der Vorgang

Die Verbindung von Gemeindemahl und Eucharistiefeier konnte Mißstände aufkommen lassen. 1 Kor 11, 22. 25 (vgl. Eph 5, 18) ist angedeutet, daß besonders der Weingenuß dabei gefährlich sein konnte. So kam es zu einer Trennung⁷⁵ und Verlegung der Eucharistiefeier auf den Morgen⁷⁶. Eucharistiefeiern in kleinem Kreis oder gelegentliche – wenn auch in apostolischer Zeit nicht nachzuweisende – Eucharistiefeiern ohne Verbindung mit einem Gemeindemahl bei besonderen Anlässen könnten die Trennung vorbereitet haben⁷⁷.

1. Das erste⁷⁸ greifbare Zeugnis für eine Trennung von Gemeindemahl und Eucharistie bringt der bekannte Brief des Plinius an Trajan (10, 96) denn hier wird unter dem in der Morgenstunde abgehaltenen sacramentum die Eucharistie zu verstehen sein⁷⁹.

⁷⁵ Die Zusammenlegung der beiden eucharistischen Handlungen und die Trennung der Eucharistie vom Gemeindemahl wird vielfach fälschlich zeitlich zusammengelegt; vgl. nur *Jeremias*, Abendmahlsworte 98 f.

⁷⁶ Welche möglichen Motive mitgewirkt haben können bei der Wahl der Morgenstunde diskutiert *Jungmann* I 22 f.

⁷⁷ 1 Kor 11, 21 ordnet Paulus noch nicht die Trennung von Eucharistie und Sättigungsmahl an, obgleich sich diese hier schon vorbereitet. Paulus ist gerade daran interessiert, daß die hungernden Brüder gespeist werden.

⁷⁸ *Frischkopf*, Die Neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage (Münster 1921), glaubte vielleicht mit Recht aus Ignatius, Smyrn. 8 die Trennung schon erschließen zu können (S. 99 f). *Elfers* 250 A. 63 folgerte das gleiche aus den Angaben der Brevierlektion über Alexander (3. Mai), die auf den Lib. Pont. zurückgeht: »Is constituit, ut tantummodo panis et vinum in mysterio offeretur«.

⁷⁹ So auch O. *Holtzmann*, ZNW 5 (1904) 113 f; A. *Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus

2. Eine Spur dieser Neuerung des frühen 2. Jahrhunderts dürfte sich auch erhalten haben in den frühen westlichen Texten (D it'svy), die im lukanischen Abendmahlsbericht den 1. Becher zu beseitigen trachteten. Offenbar wollte man ein Schriftzeugnis nicht mehr wahrhaben, das von einem Gemeindemahl, speziell von Weingenuß vor der Eucharistiefeier, erzählte⁸⁰.

3. Zur Zeit des Justin scheint sich dann die Trennung (Apol. I 65. 67) von Gemeindemahl und Eucharistiefeier in weiteren Gebieten der Kirche durchgesetzt zu haben: Die sonntägliche (Apol. I 67) Eucharistiefeier ist auf den Morgen verlegt und mit einem nach synagogalem Vorbild geformten Wortgottesdienst⁸¹ verbunden.

(Tübingen 21953) 250; J. Jungmann, ZKTh 72 (1950) 67 und Missarum Sollemnia I 24 f (dort weitere Autoren dieser Meinung).

⁸⁰ Vgl. den eingehenderen Nachweis in Biblica 32 (1951) 522–541 und in MThZ 4 (1953) 226 Anm. 21.

⁸¹ Man wird den christlichen Wortgottesdienst nicht zu gradlinig und eindeutig aus dem jüdischen Synagogalgottesdienst ableiten dürfen (das hat — wenn auch etwas einseitig — O. Cullmann 29–34 gezeigt). Wenn Jesus seine Unterweisungen sowohl in der Öffentlichkeit wie in der Form von häuslichen Mahlgesprächen (vgl. Lk 11, 37 ff; 14, 1 ff) gegeben hat, besonders deutlich beim letzten Abendmahl (vgl. Lk 22, 21–28; Jo 13, 2–17. 33; Mk 14, 18b–21; Mt 26, 21–35), dann folgten die Apostel Jesus, wenn wir auch die apostolische Unterweisung von Anfang an im Raume der Öffentlichkeit (Apg 2, 46; 5, 12; 5, 42; vgl. 3, 11) wie beim Gemeindemahl (Apg 2, 46) zumindest in einem Privathaus (Apg 5, 42; 12, 12; 20, 20) finden. Gemeindeunterweisung aber und Gemeindegebet wird im Unterschied zu vorwiegend missionarischen Wortversammlungen in den Synagogen (Apg 13, 14. 44; 14, 1; 17, 1 f. 10. 17a; 18, 4. 19; 19, 8) oder auf der Agora (Apg 17, 17. 32 ff, vgl. 25, 26) oder auch in anderen eigenen Räumen (Apg 18, 7; 19, 9; vgl. 29, 2) in den meisten Fällen in Verbindung mit den abendlichen Gemeindemahlzeiten gestanden haben. Apg 2, 42 könnte sich das spiegeln (s. oben), ebenso Apg 20, 7 ff, vielleicht auch Eph 5, 18 ff. Auch in der Aufforderung zum heiligen Kurs (Röm 16, 16; 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Thess 5, 23; 1 Petr 5, 14) und in den Grußformeln am Ende apostolischer Briefe, die wie Einleitungsformeln urchristlicher Eucharistiefeiern klingen, hat man schon oft (vgl. zuletzt Delling 150 f im Gefolge von R. Seeberg, RGG I [1906] 118 ff; H. Lietzmann 229; G. Bornkamm 123), ein Zeugnis dafür zu finden geglaubt, daß in der urchristlichen Versammlung der Verlesung apostolischer Schriften die Eucharistiefeier gefolgt sei. Auch 1 Kor 12, 1 bis 14, 48 kommt Paulus vielleicht nicht zufällig auf den Wortgottesdienst zu sprechen, nachdem er vorher grade vom Gemeindemahl und der Eucharistie (11, 17–34) gehandelt hat; beides scheint bei der gleichen Gemeindeversammlung lokalisiert werden zu müssen (vgl. 1 Kor 11, 17. 18 mit 14, 26). Sehr deutlich bezeugt Eph 5, 15–21 die Einheit von Mahl und Wortunterweisung. Schließlich können auch die Abendmahlsberichte der Evangelien als Spiegelung urchristlichen Mahlbrauchtums genommen werden, wenn sie beim letzten Abendmahl von Unterweisungen Jesu berichten (s. oben). Dabei würde man sich nach Apg 2, 42; Mk 14, 18b–21; Mt 26, 21–25 und den Schlußformeln der apostolischen Sendschreiben die Unterweisung lieber anstelle des Tischgesprächs während des Sättigungsmahles und vor der anschließenden Eucharistiefeier lokalisiert denken, nach Lk 22, 21–38; Jo 13, 7–17. 33 und vielleicht auch nach 1 Kor 12, 1–14. 40 nach der Eucharistiefeier an der Stelle, an der beim antiken Festmahl das folgende Trinkgelage noch Raum für Gespräche bot (vgl. dazu Anm. 59). Wahrscheinlich war die Praxis nicht einheitlich und auch noch nicht streng festgelegt (vgl. Apg 20, 7 ff). Immerhin wird man sagen müssen, daß schon im apostolischen Zeitalter die Eucharistie häufig mit einem (noch wenig geformten) Wortgottesdienst und apostolischer Unterweisung verbunden war, daß in gewissem Sinne das Tischgespräch die Urform des christlichen Wortgottesdienstes darstellt. Eigentlich

Beim letzten Abendmahl Jesu und in der apostolischen Zeit war die Eucharistie noch einem umfassenderen Mahlgeschehen als integraler Bestandteil eingeordnet; gleichzeitig zeigte sie auf diesen beiden Entwicklungsstufen schon eine gewisse formale Eigenständigkeit und einen eigenen Sinngehalt. So kann es nur als folgerichtige und wesensgerechte Entwicklung verstanden werden, wenn die Eucharistiefeier sich nunmehr auf der 3. Entwicklungsstufe ganz vom Gemeindemahl getrennt hat.

B. Die Gestalt

1. Auf der 3. Entwicklungsstufe hat die Eucharistie die formale Selbständigkeit erreicht, die die Gestaltfrage zu stellen erlaubt. Darf der losgelöste eucharistische Vorgang als Mahlgestalt angesprochen werden?

a) Deutlich sind bei Justin alle Elemente genannt, die zu einer Mahlgestalt gehören: Brot und Wein als die Speisen (Apol I 65, 3 f; 67, 5; 66, 1 f), der allgemeine Genuß (65, 5; 67, 5; 66, 1 f) und Gabenverteilung (67, 6), das Tischgebet (65, 3 ff; 67, 5), die Tischgemeinschaft (65, 1; 67, 3), Tischdiener (65, 3. 5; 67, 5), der »Vorsteher der Brüder« als der Hausvater (65, 2; 67, 5 f). Alle diese Mahlelemente bauen zusammen einen ganzheitlichen Vorgang auf, der Selbstand in sich hat und den man wohl einen Mahlvorgang wird nennen müssen⁸². Und das um so mehr, weil sich hier ein Vorgang verselbständigt hat, der schon beim letzten Mahl Jesu und beim urchristlichen Gemeindemahl als das eigentliche formgebende Element des Mahlvorganges erkannt wurde und dort schon die wachsende Tendenz zeigte, sich als das Eigentliche und Wesentliche des Mahles zu verselbständigen. Wir wären damit zu dem Ergebnis gekommen: in der urchristlichen Eucharistiefeier drängt eine Mahlgestalt stufenweise ans Licht.

b) Eine Mahlgestalt kann aber nun in doppelter Weise gegeben sein: in alltäglicher Form oder in der Hochform des Festmahles. Wenn wir in der Eucharistiefeier eine Mahlgestalt erkennen, muß dabei gesagt werden, daß es sich hier um die Gestalt eines Festmahles handelt⁸³. Die Eucharistie hat auf der 3. Entwick-

brauchte nur die Mahlsituation wegfallen und der Wortgottesdienst festere synagogale Formen bekommen, und die 3. Entwicklungsstufe urchristlicher Eucharistiefeier war erreicht. Jedenfalls darf man die starke Angleichung an die Formen der Synagoge nicht in die ursprünglichen Zustände zurückprojizieren. Vgl. zur Frage auch *Delling* 50 f, *G. Bornkamm* 113 Anm. 2 und (vorsichtiger) *Jungmann* I 26 Anm. 61a; *H. Schlier*, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Köln 1953) 34.

⁸² Zum Begriff des »Mahles« vgl. Anm. 6.

⁸³ Schon Jesu letztes Abendmahl hatte die Gestalt eines Festmahles, vgl. Anm. 12. Ebenso formierte die Eucharistiefeier das Gemeindemahl zu einem Festmahl (s. oben). Für das palästinensische Festmahl aber ist wesentlich vor allem der Wein, vgl. *Biblica* 32 (1951) 530 f. Der Wein ist aber konstitutives Element der Stiftung Jesu geworden. Somit gehört die Festlichkeit zur Eucharistiefeier, eine Erkenntnis, die allerlei liturgische und pastorale Konsequenzen haben könnte.

lungsstufe die Gestalt eines Festmahles. Dem entspricht, daß sie bei Justin Sonntagsfeier ist.

2. Aber gerade hier, wo wir glauben, die Mahlgestalt der Eucharistiefeier greifen zu können, ist diese nun doch wieder in doppelter Weise in Frage gestellt.

a) Der von Justin zweimal ausführlich geschilderte Eucharistievorgang kann nun nur dann ein »Mahl« genannt werden, wenn man ein derartig stilisiertes und zeichenhaftes Geschehen noch so nennen darf. Denn hier geht es nicht mehr um Sättigung mit »gewöhnlicher Speise und gewöhnlichem Trank« (66, 2); Brot und Wein sind als natürliche Nahrungsmittel gleichgültig geworden, und eine Sättigung ist nicht mehr intendiert. Diakone reichen den Hinzutretenden nur noch ein Stücklein gebrochenen Brotes und einen Schluck Mischwein; Tische werden nicht mehr erwähnt. Der Vorgang ist gänzlich stilisiert, seines natürlichen Sinngehaltes enthoben und ganz zeichenhaft. Die Eucharistiefeier ist hier nicht ein natürliches Mahl, das zusätzlich zu einer natürlichen Mahlgestalt auch noch irgendwie Darstellungscharakter hätte, vielmehr ist die Zeichenhaftigkeit hier konstitutiv: Die Eucharistiefeier existiert überhaupt nur als ein zeichenhaftes, von anderswoher beinhaltenes Mahlgefüge. Diese Spezifikation scheint nicht unwichtig zu sein, wenn man die urchristliche Eucharistiefeier glaubt ein Mahl nennen zu müssen⁸⁴.

Die gleiche Zeichenhaftigkeit eignet aber nun auch schon den eucharistischen Handlungen Jesu. Schon beim jüdischen Mahl war das mahleröffnende »Brotbrechen« und die mahlbeschließende Bechereucharistie (an die sich in Einzelfällen auch schon eine segenswünschende Becherdarbietung anschließen konnte; s. oben) ein stilisiertes, rituell verfestigtes Geschehen von großer Bedeutsamkeit. Dabei blieben aber immer Brot und Wein natürliche Genußgegenstände für das Mahl. Unter den Händen Jesu werden aber Brot und Becher zu Trägern eines andersartigen Sinngehaltes und Inhaltes, so daß deutende Worte unentbehrlich wurden. Der zeichenhafte Charakter eignet der Stiftung Jesu von ihrem Ursprung her⁸⁵. Die sakramentale und liturgische Ordnung der Kirche wächst mit folgerichtiger Gesetzmäßigkeit aus diesem Tun Jesu.

⁸⁴ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953) 144 urteilt: »Hier ist die Eucharistie nur noch liturgische Feier, keine eigentliche Mahlzeit mehr«. Aber nicht nur ein eigentliches Sättigungsmahl kann die Gestalt eines Mahles haben. — Die Zeichenhaftigkeit der eucharistischen Mahlgestalt ist stark betont bei Pascher, *Eucharistia* 31. 34 f; *Grundgestalt* 66 ff und sonst durchgehend. Aber gegen Pascher (*Grundgestalt* 67 ff; *Form* 35–53) und Guardini (*Gestaltung* 8) wäre wohl eine Unterscheidung anzubringen: Die »Darstellung« der eucharistischen Mahlgestalt geht nicht auf das letzte Abendmahl Jesu, sondern auf den Herrentod einerseits, das kommende Mahl andererseits. Es wäre zu unterscheiden zwischen der *Anamnesis* und der *Mimesis*: Jesu letztes Abendmahl wird *nachvollzogen*, aber *gedacht* wird des Herrentodes. Dramatischer Nachvollzug und zeichenhafte Darstellung wären doch wohl zu trennen.

⁸⁵ Die Eucharistie ist also nicht erst »nachträglich« stilisiert und liturgisch-rituellen Formgesetzen unterworfen worden. Sie hatte auch anfänglich nicht »die unmittelbare Gestalt des Täglichen-Wirklichen« und nimmt nicht erst später »einen anderen Charakter an: den symbolisch-liturgischen« (gegen Guardini, *Gestaltung* 12 f).

b) Aber es genügt noch nicht, die Zeichenhaftigkeit der ans Licht drängenden Festmahlsgestalt zu betonen. Etwas Zweites muß gesehen werden: Diese zeichenhafte Mahlgestalt scheint eigenartig gebrochen, irritiert zu sein.

Wenn wir den Eucharistievorgang, wie er sich bei Justin herausgebildet hat, eine Mahlgestalt nennen, werden wir dabei nicht ganz froh. Denn hier ist die Handlung des »Vorstehers« stark überbetont gegenüber dem gemeinsamen Empfangen und Genießen der Mahlgemeinschaft. Es gibt kein Vortisch- und kein Nachtischgebet mehr, sondern nur noch das eine Eucharistiegebet, das den Mahlvorgang überwölbt, besser: dem Speisevorgang vorgelagert ist. Der »Vorsteher« führt die Eucharistie »des weiteren aus« (65, 3), »so viel ihm möglich ist« (67, 5). Im Dialog mit Tryphon (41, 4) wird deutlich, daß dieses betonte und lange Danken auf einem breiten Gedenken an die Heilstaten Gottes in Schöpfung und Heilsgeschichte aufruht. Wie sehr dieses Eucharistiegebet den ganzen Vorgang formiert, ersieht man aus der stehenden Haltung, die nicht mehr einem Mahlvorgang, sondern dem Gebet konform ist. Dieses Stehen fällt um so mehr auf, als man vorher beim Lesegottesdienst noch gesessen hatte. Tische werden nicht erwähnt. Breiter als der gemeinsame Genuß ist die Darreichung der Gaben (65, 5; 67, 5) geschildert, zu denen man anscheinend (wie Did 10, 6) »hinzutreten« muß. Fast fällt der ganze Vorgang auseinander in den Danksagungsakt des Vorstehers einerseits und den Speisungsakt der Diakone andererseits⁸⁶.

Wenn wir also den bei Justin geschilderten eucharistischen Vorgang ein »Mahl« nennen wollen, dann genügt es noch nicht, von einem »zeichenhaften« Mahl zu reden. Es muß dabei gesagt werden, daß diese zeichenhafte Mahlgestalt infolge der Überbetonung des Danksagungsaktes irgendwie verschoben, gesprengt, irritiert ist⁸⁷.

⁸⁶ Es ist aber doch wohl noch eine Mahlsituation, die das Danksagungsgebet und den Speisungsakt verknüpft. Denn das Danksagungsgebet ist bei Justin (65, 3; 67, 5) nicht einem Mahlgeschehen verselbständigt vorgelagert, sondern hat deutlich noch den Charakter eines Tischgebetes. Das Herbeibringen von Brot, Wein und Wasser als Mahlbereitung ist unmittelbar vorher erwähnt. — Bedenklich könnte man auf der sich hier anbahnenden folgenden Entwicklungsstufe werden, auf der aus der Tischbereitung der Opfergang wird und das Dankgebet zu einer Anaphora. Hier könnte man dann fragen, ob nicht aus der Mahlgestalt eine actio, eine Opferdarbringung geworden ist. Aber hier wird auch gleichzeitig deutlich, wie sehr die Aussagen über die Morphologie der Sakramente theologische Aussagen sind und nicht nur solche der Phänomenologie. Es ist das Auge des Glaubens verlangt, das die Gestalt deutet (vgl. Anm. 3. 94).

⁸⁷ Die Mahlgestalt wäre nicht nur irritiert, vielmehr würde bei Justin in die Mahlgestalt eine andere Gestalt, die des Eucharistiegeistes, eindringen, wenn die Eucharistia hier nicht mehr den Charakter des Tischgebetes hätte. *Söhngen*, *Wesen* 59 f urteilt: »Das Mahl der Messe geht freilich nicht im Mahlgenuß auf«, vielmehr »gehört die Mahlweihe mit zum Mahl als solchem, und zwar als der grundlegende Akt«. *Pascher*, *Grundgestalt* 66 urteilt: »Mögen daher mit dem eucharistischen Gebet auch noch andere Bedeutungen verbunden sein, dies kann doch wohl nicht bestritten werden, daß sie... Tischsegen sind. ... In der ganzen Auseinandersetzung über die Beurteilung der Gestalt scheint sich hier der Knoten zu schürzen. Denn wenn das Hochgebet wirklich ein Tischsegen ist, dann kann die Zusammenfügung zum Ganzen als Mahl gekennzeichnet werden«. Nach *Jungmann* I 26 f dagegen konnte »die Gestalt des Mahles... von Anfang an nicht allein die Art der Feier der Eucharistie bestimmen«. Das Dankgebet »trat« zum Mahl

Es war ratsam, auf Justin etwas näher einzugehen, weil hier ein Phänomen deutlicher Gestalt gewonnen hat, das auch beim letzten Abendmahl Jesu und der apostolischen Eucharistiefeyer schon erkennbar war, wenn auch noch nicht so ausgeprägt. Schon die Einsetzungsberichte legen bei der Beschreibung des Geschehenen den ganzen Akzent auf das Tun Jesu, das »zum Gedächtnis« immer neu wiederholt werden soll (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25). Daß die Tischgemeinschaft auch von dem Dargebotenen genommen habe, wird nur bei Markus (14, 23) beiläufig erwähnt. Das Ganze ist auch hier schon mehr als ein Lob- und Dankakt Jesu einerseits, als ein Speisevorgang andererseits geschildert, nicht so sehr als ein gemeinsames Mahlzeithalten einer Tischgemeinschaft. Die Aufforderungsformeln »nehmt« (?), »eßt«, »trinkt«, »teilt es auf« (Mk 14, 22; Mt 26, 26. 27; Lk 22, 17) fehlen im lukanischen und paulinischen Einsetzungsbericht wohl ursprünglich⁸⁸. Paulus unterläßt sogar noch die ausdrückliche Erwähnung der Austeilung (1 Kor 11, 24), und der ganze Akt wird bei ihm zu einer »Verkündigung des Herrentodes« (1 Kor 11, 26). Die breiten Eucharistiegebete der paulinischen Briefe und manche Doxologien der neutestamentlichen Schriften könnten vielleicht eine Ahnung davon geben, welche Bedeutung und ungefähre Gestalt das »eucharistische« Danksagungsgebet der apostolischen Zeit gehabt hat⁸⁹. Man möchte gar glauben, schon Jesus habe sich beim letzten Abendmahl nicht mehr an die tradierten Formeln gehalten und sich mit der Erinnerung an die alttestamentlichen Heilstaten begnügt. Kreiste doch sein Denken bezeugter Weise ganz um seinen bevorstehenden Tod (Lk 22, 15. 18. 19. 20. 28 f; Mk 14, 18 f) und die erwartete Auferstehung (Lk 22, 16. 18. 29 f), um die durch seinen Tod konstituierte neue Diatheke von Jer 31, 31 (Lk 22, 20; vgl. 22, 29 f und das nahende Königstum (Lk 22, 16. 18. 29 f). Vielleicht konnten die Abendmahlsworte – in ihrer Prägnanz kaum verständlich – darum so kurz formuliert werden, weil sie ihren Rückbezug hatten an den breiteren Ausführungen in den unmittelbar vorhergehenden Segensgebeten. Doch das sind Vermutungen. Jedenfalls erklärt sich aber die urchristliche Sitte, die Eucharistie frei im Geiste zu sprechen (Did 10, 7; Justin Apol. I 65, 5; 67, 5) am besten, wenn sie in einem Vorbild Jesu wurzeln würde⁹⁰.

»hinzu«. Wenn man es als Teil des Mahles betrachten will, »kann man immerhin auch die Mahlgestalt in den Vordergrund rücken. Doch bleibt dies eine sekundäre Betrachtungsweise« (27 Anm. 63). Aber daß das Tischdankgebet das Mahl heiligt und zu Gott empor trägt, ist ein Tatbestand, der für jüdisches Empfinden wie wohl überhaupt für den antiken Menschen selbstverständlich ist und noch nicht den Charakter des Danksagungsgebetes als Tischgebet und Bestandteil der Mahlgestalt aufhebt.

⁸⁸ Vgl. Paschamahlbericht 30 f; Einsetzungsbericht 113 f. 4. 5.

⁸⁹ Vgl. E. Mocsy, *De gratiarum actione in epistolis paulinis*; *Verbum Domini* 21 (1941) 198. 228 f; *Jungmann* I 21.

⁹⁰ Wenn Lk 24, 35 die Emmausjünger Jesus beim »Brotbrechen« erkannten, haben sie ihn vielleicht bei dem mit diesem verbundenen Tischgebet erkannt. Die Betonung der »Eucharistie« Jo 6, 23 könnte in gleiche Richtung weisen. Auch wenn sich im christlichen Bereich die Vokabel *εὐχαριστεῖ* für das Hochgebet durchsetzt, wird das ein Hinweis sein, daß dieses in charakteristischer Weise ein auf Gedenken aufruhendes Danken war; vgl. Paschamahlbericht 53–60.

So wird also die »Mahlgestalt«, wenn wir sie akzeptieren wollen, schon von Anfang an gestört durch die Überbetonung des Eucharistiegebetes, so sehr, daß die Mahlgestalt dabei irgendwie aus dem Maß gerät. Solange die eucharistische Doppelhandlung nur ein formender Bestandteil des Mahlvorganges beim letzten Abendmahl Jesu und bei der apostolischen Mahlfeier gewesen ist, stand sie irgendwie überbetont in der Mahlgestalt. Wie sie sich aber verselbständigt hat und selbst als »zeichenhafte« Mahlgestalt in Erscheinung tritt, ist sie eine in sich gestörte, irritierte Mahlgestalt.

Es sei ein Vergleich erlaubt, der diesen Tatbestand vielleicht verständlicher machen kann: Eine große Anzahl von Gleichnissen Jesu weisen in ihrer Bildhälfte einen Punkt auf, wo das Bild nicht mehr stimmt, wo es überbetont, ins Paradoxe, Groteske, Unwahrscheinliche verzerrt ist. Das ist aber dann der Punkt, an welchem die hinter der Bildhälfte liegende Sachhälfte das Bild tangiert, wo die bezeichnete Wirklichkeit durch das Bild hindurchscheint und es sprengt. In ähnlicher Weise läßt auch die eucharistische Mahlgestalt in der Überbetonung des Eucharistiegebetes die hinter dem Mahl liegende Sache — das Gedächtnis des Herrentodes und die dankende Hingabe für ihn — durchscheinen⁹¹.

⁹¹ Hier müßte gefragt werden, wie diese Akzentuierung des Eucharistiegebetes zustande kommt. Wenn man davon absieht, daß das Dankgebet — schon im jüdischen Raum — von Anfang an auch Bitte (Epiklese) gewesen ist, bleiben zwei Wesensmomente: das Gedächtnis (Anamnese) und der Lobpreis (Doxologie). Dabei ist es wichtig, zu erkennen, daß das lobende Danken auf dem Gedenken aufruht und dieses voraussetzt. Die Eucharistiegebete wachsen an Bedeutung und Umfang, wenn das Gedenken intensiver und breiter wird. Im gleichen Maße werden sie aber auch doxologischer. Die Anamnese des Eucharistiegebetes (verbunden mit den signifikativen Momenten der durch Begleitworte noch sprechender gemachten Gestalten von Brot und Wein) ist das Moment, das uns dem Mahl ein Gedächtnis des Herrentodes macht. Das Opfer Christi kann in der Anamnese aufleuchten, ohne daß die Mahlgestalt dadurch geändert oder gestört wird. Die Mahlgestalt bezeichnet das Opfer, ohne daß das Hineinleuchten des Opfers gestaltändernd wäre. Wohl aber scheint die Anamnese — also ein Teil der Mahlgestalt — so breit und stark geworden zu sein auf Grund des »gedachten« Inhalts, daß diese Ausweitung der Anamnese und damit des Tischgebetes die Mahlgestalt verzerrt und stört. — Mit der Anamnese steigert sich aber auch das doxologische Moment im Eucharistiegebet. Dieses wird recht bald schon als Ausdruck der inneren Opferhingabe (schon Hebr 13, 15?) verstanden; vgl. *Jungmann* I 28. 30—36. Opfergedächtnis und Opferhingabe drängen im Eucharistiegebet immer stärker ans Licht. Erst wenn die Opferhingabe das Eucharistiegebet so stark umformt, daß es nur noch Anaphora, Darbringungsgebet ist, wenn es aufhört, Dankgebet zu sein, ist sein Charakter als Tischgebet zerstört. Aber das wäre eine Fehlentwicklung, vor der die kräftige Betonung der Anamnese bewahren kann (vgl. Anm. 87). Solange das eucharistische Hochgebet das Gedächtnismoment enthält und Danksagung bleibt, bewahrt es auch seinen Charakter als Tischgebet und bleibt es Teil einer Mahlgestalt. Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz von *J. A. Jungmann*, Das Gedächtnis des Herrn in der Eucharistia: Tüb. Theol. Quartalschr. 133 (1953) 385—399; jetzt auch in: Das eucharistische Hochgebet (Rothenfelser Reihe I; Würzburg 1954). *Jungmann* sah in seinen sonstigen Arbeiten im Eucharistiegebet mehr das Moment der »Gebetsbewegung hin zu Gott« (I 27); *ders.* in Stimmen d. Zeit 74 (1948/49) 311 ff. Dagegen betont von *jeher Pascher* mit Recht das Moment des Gedächtnisses stärker, ohne dieses aber deutlich genug (wie jetzt *Jungmann* in dem oben genannten Aufsatz) schon im Eucharistiegebet zu finden. *Paschers* Formulierung: »Das Opfersymbol der heiligen Messe ist das Hochgebet, integriert durch die Ge-

Dabei formulieren wir wohl richtig, wenn wir sagen: Mit dem überbetonten Eucharistiegebet dringt nicht eine neue, fremde Gestalt in die Mahlgestalt ein, zu dieser »hinzukommend« (das Eucharistiegebet bleibt als Tischgebet Teil der Mahlgestalt), vielmehr ist die Mahlgestalt verzerrt, verschoben, vereinseitigt, weil ein Teilmoment derselben — das Tischgebet — so stark überbetont ist.

Nunmehr können wir zusammenfassen: Der Vorgang der urchristlichen Eucharistiefeier ist für uns weitgehend in Dunkel gehüllt, was die Frage nach der Gestalt dieses Vorgangs so sehr erschwert. Jedoch sind mit einiger Wahrscheinlichkeit zwei liturgische Neuerungen feststellbar, die zwar im einzelnen nicht zeitlich und regional genau fixierbar sind, die aber doch die Geschichte der urchristlichen Eucharistiefeier in drei Abschnitte teilen: Die Zusammenordnung von »Brotbrechen« und Bechereucharistie zu einer einzigen Doppelhandlung und ihre Einordnung an das Ende des Mahles unterscheidet die apostolische Eucharistiefeier von der Jesu beim letzten Abendmahl, ihre gänzliche Trennung vom Gemeindemahl unterscheidet die nachapostolische Feier von der des apostolischen Zeitalters. Nach der Gestalt der Eucharistie fragend, verzichteten wir darauf, den noch embrionalen und nicht zu Eigenständigkeit und Selbstand geborenen eucharistischen Vorgang der beiden Anfangsstufen aus dem Mahlganzen zu lösen und in künstlicher Isolierung auf seine Gestalt hin zu befragen. (Das Ergebnis einer solchen Befragung würde nur lauten können, daß hier konstitutive Mahlgesten, wichtige Bestandteile einer Festmahlgestalt, vorliegen, nicht aber eine eigene Mahlgestalt.) Wir versuchten vielmehr den ans Licht drängenden und zur Selbständigkeit ausreifenden eucharistischen Vorgang lebendig in diesem seinem Werdeprozeß zu sehen und zu befragen. Diesen Entwicklungsprozeß überschauend, glaubten wir in aller Vorsicht die Meinung vertreten zu dürfen, es zeichne sich hier der Prozeß einer Mahlwerdung ab, es dränge eine Mahlgestalt ans Licht. Ein Vorgang, der schon beim letzten Mahl Jesu mahlkonstitutiv war und in stärkster Weise innere Eigenwertigkeit hatte, schält sich immer mehr heraus aus dem Mutterboden eines natürlichen Mahlgeschehens und nimmt selbst die eigenständige Gestalt eines Mahles an, eines festlichen Mahles.

Diese Behauptung kann aber nur bestehen, wenn im gleichen Augenblick diese Aussage korrigiert und ergänzt wird: Was sich da als ein gestalthaftes Gefüge herausentwickelt, ist ein »zeichenhaftes« Festmahl; und diese zeichenhafte Mahlgestalt ist dazu noch eine »gestörte« Mahlgestalt⁹².

staltentrennung mit den Herrenworten« (Form 55), bringt die rechte Synthese, wenn die Opfer-symbolik des Hochgebetes nicht nur in der Opferhingabe, sondern grundlegender noch im Gedächtnis des Herrentodes gesehen wird.

⁹² Sowohl in ihrer »Zeichenhaftigkeit« wie in ihrem »Gestörtsein« kommt das innere Opferwesen der Eucharistie auch in der äußeren Gestalt zur Darstellung, ohne daß diese damit aufhört, ihrer Gestalt nach ein Festmahl zu sein. Beide Momente zusammen — hier bedürfte es freilich weiterer Darlegungen — dürften jedenfalls das innere Opferwesen so weit in der äußeren Gestalt zur Darstellung bringen, daß die Eucharistie auch ein »sacrificium visibile« (vgl. Denz 938) genannt werden kann.

Es sei nun am Ende noch einmal betont, was wir schon zu Beginn herausstellten: Unser Überblick hat noch nicht den Beweis erbracht, daß die Grundgestalt der kirchlichen Eucharistiefeier die des Mahles sei. Die Frage zu lösen, ist nicht Aufgabe des Historikers allein, weil die Grundgestalt eines Vorgangs sich nicht schon in dessen Urgestalt am reinsten darstellen muß. Wir haben hier nur Aussagen gemacht über die *Urgestalt* der Eucharistiefeier, die Grundgestalt der *urchristlichen* Eucharistiefeier, die keineswegs identisch sein muß mit der entscheidenden und tragenden *Grundgestalt der Eucharistiefeier überhaupt*⁹³.

Was wir gewonnen haben, ist nur erst eine Teilerkenntnis für eine Untersuchung der Frage, was als tragende Grundgestalt der Eucharistiefeier zu gelten hat. Das historische Fragen ermöglicht nur einen Beitrag zu dem Gespräch, an dem sich verschiedene theologische Disziplinen zu beteiligen haben. Eine echte historische Wahrheitserkenntnis wird auch immer um die eigene Bedingtheit und Begrenztheit wissen. Darum ist hier deutlich die Voraussetzung anzugeben, unter der sie gilt, und der Geltungsbereich, in dem sie gilt. So wollen die vorgelegten Ausführungen nur als bescheidener Diskussionsbeitrag verstanden werden in dem Gespräch um die tragende Grundgestalt der kirchlichen Eucharistiefeier⁹⁴.

⁹³ Die Naturwissenschaftler betonen heute oft die Relativität ihrer Ergebnisse: wie jede Beobachtung abhängig ist von dem Standort des Beobachters, jedes Untersuchungsergebnis von der Weise, wie das Experiment angesetzt ist. So muß auch hier der Standort angegeben werden, von dem aus das Ergebnis gewonnen wurde: Wir versuchten von einem Fragepunkt außerhalb des Neuen Testaments her, von Justin aus, den Vorgang der sich gestalthaft entwickelnden urchristlichen Eucharistiefeier auszudeuten. Zu welchem Ergebnis wären wir gekommen, wenn wir unseren Beobachtungsstand etwa bei den frühen römischen ordines genommen hätten, in denen das Mitbringen der Gaben zu einem Opfergang geworden ist, der das eucharistische Tischgebet weitgehend in Dienst nimmt und zu einer Anaphora werden läßt? Ist vielleicht hier erst die tragende Grundgestalt rein herausgekommen, die im Grunde schon in der Abendmahlshandlung Jesu und der apostolischen Eucharistie sich andeutete? Und sind die verbleibenden (und auch auf der späteren Entwicklungsstufe nicht zu verkennenden) Anzeichen der Mahlgestalt (vgl. *Pascher*, *Eucharistia* 33 ff) nicht vielleicht doch nur nicht konsequent genug abgestoßene Überbleibsel des vormaligen Sättigungsmahles? Eine phänomenologische Betrachtung wird allein nicht die Frage lösen können, was die entscheidende und tragende Urgestalt der Eucharistie ist. Und der Historiker als solcher kann nicht sagen, ob die Urgestalt oder die Spätgestalt die eigentlich tragende Grundgestalt ist.

⁹⁴ Wahrscheinlich wird bei einem sakramentalen Vorgang die letzte Entscheidung über die äußere Gestalt doch vom Inhalt her gewonnen werden müssen, weil beim Sakrament der innere Gehalt sich (vermittels der Einsetzung und der Bezeichnung durch das Wort) das äußere Zeichen erst zu einem adäquaten Gefäß macht; vgl. auch Anm. 3. Nicht nur wird der innere Gehalt aus dem äußeren Zeichen erkannt; grundlegend wird auch das äußere Zeichen erst vom Inhalt her — und damit aus dem Glauben — verständlich. Wenn aber die Gestaltfrage vom inneren Gehalt her angegangen wird, würde man sich vom NT her wünschen, daß die »Dreidimensionalität« des eucharistischen Sinngehaltes genügend gesehen würde, die in der Fronleichnamssantiphon gewahrt ist, nämlich außer der *memoria passionis* auch noch: »mens impletur gratia« und »futurae gloriae pignus datur«. Die Eucharistiefeier ist sicher zunächst und grundlegend eine Gedächtnisfeier des Herrentodes (vgl. Lk 22, 19. 20b; 1 Kor 11, 23 ff; Mk 14, 22–24; Mt 26, 26 bis 28; 1 Kor 11, 26 f; 10, 16–22; Jo 6, 51b–57; vgl. Hebr 10, 19 f; 13, 9–15); vgl. *A. Oepke*, Kann die Auslegung der Abendmahlstexte des Neuen Testaments für das Abendmahlsgespräch der

Kirchen hilfreich sein?: ThLz 80 (1955) 129–142, der sich (bes. S. 136) mit Recht gegen die jüngst wieder von E. Schweizer (ThLz 79 [1954] 586 f) vorgetragene einseitige Betonung des eschatologischen Moments wendet. Aber sie ist auch Hinweis auf das eschatologische Mahl (vgl. Lk 22, 16. 18; 1 Kor 11, 26; Lk 22, 30; Jo 6, 26–71; vgl. Apg 2, 46; Offb 22, 17. 20 und die evangelischen Speisungsgeschichten) und Vorwegnahme desselben (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). So ist es auch Gemeinschaftsmahl in der Gegenwart mit dem unsichtbar schon gegenwärtigen Herrn und untereinander, was sich in den Berichten von den Mahlzeiten mit dem Auferstandenen spiegeln wird (Lk 24, 20–31; 36–49; Jo 20, 19–23. 24–29; 21, 9–13; Mk 16, 14; Apg 1, 4?; 10, 41), in Bezeichnungen wie »Herrenmahl« (1 Kor 11, 20), »Brot« und »Becher des Herrn« (1 Kor 10, 21; 11, 27), »Tisch des Herrn« (1 Kor 10, 21), »Tag des Herrn« (Offb 1, 10), weiter auch 1 Kor 10, 1–4; 10, 16–22; 11, 27 ff (vgl. 1 Petr 2, 1–10; Offb 3, 20). Vom Inhalt her wird für die Eucharistiefeier eine äußere Gestalt gefordert, die weit genug ist, um diesen dreifachen Sinngehalt und Inhalt zur Darstellung zu bringen. Diese Weite und mehrfache Darstellungskraft hat aber die Mahlgestalt in klassischer Weise.

DIE VOLLKOMMENHEIT DES CHRISTEN NACH DEN EVANGELIEN

Von Rudolf Schnackenburg

Der Ausdruck »vollkommen« begegnet uns in den Evangelien nur zweimal, und zwar bei Matthäus, zuerst in der Bergpredigt in der zusammenfassenden Mahnung: »Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!« (5, 48), sodann in der Antwort Jesu an den reichen Jüngling: »Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkaufe alles, was du hast...« (19, 21). Wir dürfen dahinter eine besondere Anschauung des ersten Evangelisten vermuten; da gerade er aber auch ein starkes Interesse an der sittlichen Unterweisung Jesu verrät, nehmen wir ihn als kompetenten urchristlichen Interpreten der Jesupredigt. Darum wollen wir uns bemühen, seinem Verständnis von »vollkommen« näherzukommen.

Der biblische Gedanke der Vollkommenheit erwächst aus anderem Mutterboden als der griechisch-philosophische, der sich im Streben nach dem Sittlichkeitsideal erhebt und in der Tugendlehre seine Heimat findet. Wahrscheinlich stammt der hebräische Begriff *tamim* aus der Opfersprache; in den kultischen Vorschriften des Buches Leviticus, aber auch sonst¹ werden fehlerlose Opfertiere verlangt, und genau dies ist es, was der Hebräer mit jenem Begriff sagen will: daß etwas unversehrt, vollständig, ungeschmälert in seinem Bestand und Wert sei. Wenn der Grieche das »Vollkommene« dem Ideal zuordnet, dem sich die Wirklichkeit immer nur annähern kann, so geht der Hebräer umgekehrt von der Wirklichkeit aus, die in ihrer ursprünglichen Integrität gesehen wird und nur dann nicht »*tamim*« genannt werden kann, wenn sie auf irgendeine Weise verletzt oder verdorben wurde (vgl. Jos 10, 13; Ez 15, 5). Auch hier bewährt sich das hebräische Ganzheitsdenken, für das sich das Wesen in einer realen Ganzheit birgt; die Einzeldinge sind Teile des Ganzen, und wenn sie aus ihm herausfallen, so bedeutet das Zerstörung der Ordnung und Zerfall². Für dieses integrale Denken stellt sich das Streben nach der Vollkommenheit anders dar als für das idealistische griechische Denken: Festhalten oder Zurückgewinnen einer ursprünglich gegebenen Einheit und Wirklichkeit, nicht stufenweises Sich-Annähern an ein ideales Ziel. In solchem Denken wurzelt sicher auch der judenchristliche erste Evangelist, und darum wollen wir zunächst dem alttestamentlich-jüdischen Begriff noch etwas nachgehen.

¹ Ex 12, 5; 29, 1; Lv 1, 3. 10; 3, 1. 6. 9; 4, 3. 23. 28. 32 u. ö.; Nm 6, 14; 19, 2 u. ö.; Ez 43, 22. 25; 45, 18. 23; 46, 4. 6. 13. — Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments III, Berlin ²1948, 90.

² Vgl. Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen ²1954, 56 f.

1. Die alttestamentlich-jüdische Grundlage des Vollkommenheitsbegriffs

Prüfen wir noch näher den Begriff *tamim*, sofern er in den religiös-sittlichen Bereich aufgenommen wird! Gott »vollkommen« anhängen (Dt 18, 13) heißt, ihm mit ungeteiltem Herzen gehören, nicht gleichzeitig noch Götzendienst, Zauberei und andere Greuel treiben (vgl. 18, 9–12). Solche Ganzhingabe muß beständig sein:

»So fürchtet den Herrn, dient ihm vollkommen und treu... Verehrt den Herrn allein!« (Jos 24, 14). Das ganze, lautere, von fremden Gedanken und Neigungen nicht befleckte Herz Gott schenken: Das ist in dem Substantiv *tom* ausgedrückt, das wir etwa mit »Unschuld, Einfalt, Lauterkeit« übersetzen können. So spricht der Herr zu Salomon: »Wenn du vor mir wandelst, wie dein Vater David gewandelt ist, in Herzenseinfalt (*betom-lebab*) und Redlichkeit (*bejoscher*), so daß du alles tust, was ich dir befohlen habe...« (1 Kg 9, 4). Darum wird auch argloses, aufrichtiges Reden mit diesem Wort charakterisiert (vgl. Gn 20, 5 f; 2 Sm 15, 11; 1 Kg 22, 34; 2 Chr 18, 33). Einfalt (= *tom*) und Aufrichtigkeit (*joscher*) sollen nach Ps 25, 21 den Beter schützen, der auf den Herrn harrt. Auch mit dem atl. Führungsbegriff »gerecht« (*saddik*) verbindet sich die ausschließliche und vollständige Hingabe des *tamim* an Gott. Von Noe wird gesagt: »Er war ein gerechter und vollkommener Mann unter seinen Zeitgenossen und wandelte mit Gott« (Gen 6, 9; vgl. Sir 44, 17). Rechtschaffen vor Gott und verbunden mit Gott wandeln, so könnte man jenes beispielhafte Verhalten umschreiben. Die eben genannte Stelle zeigt zugleich, daß dieses – griechisch gesprochen – Frömmigkeits- und Tugendideal dem Israeliten als realisierbar galt. Abraham wird zwar von Gott gemahnt: »Wandle vor mir und sei vollkommen!« (Gen 17, 1); aber der Stammvater Israels entsprach auch dieser Forderung. Die Rabbinen legten die Stelle vielfach so aus, daß sich an Abraham nichts Verwerfliches fand außer der Vorhaut, und wegen der Beschneidung wurde er dann »vollkommen« genannt³. Also auch hier: Wenn der Mensch ganz so ist, wie Gott ihn wünscht, wenn der ganze Mensch ohne Fehl ist, dann ist er »vollkommen«. Auch David darf von sich sagen: »Ich war vollkommen (= tadellos) vor ihm« (2 Sm 22, 24). Maßgebend dafür ist stets der Wille und das Urteil Gottes; der Mensch muß dem Bild entsprechen, das sich Gott von ihm macht. »Vollkommen wandeln« und »Gerechtes vollbringen« ist das gleiche (Ps 15, 2; vgl. Spr 2, 21). Job nennt sich den Gerechten, den Vollkommenen (Job 12, 4). Ebenso stehen die Substantive »Gerechtigkeit« und »Vollkommenheit« parallel (Ps 7, 9; vgl. Spr 20, 7).

Je mehr die Tora Ausdruck des göttlichen Willens und Norm des frommen Handelns wird, um so mehr bestimmt sich die »Vollkommenheit« nach der untadeligen Gesetzeserfüllung. In Ps 119, jenem einzigartigen Preislied auf die Tora, heißt es: »Mein Herz sei vollkommen in deinen Satzungen!« (V. 20). »Vollkom-

³ Siehe die Belege bei P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1922, 386.

men wandeln« ist gleichbedeutend mit »im Gesetz des Herrn einhergehen« (Ps 119, 1). »Wandeln« und »Weg« sind im Alten Testament das gebräuchlichste Bild für die Lebensführung, und so treffen wir auf Wendungen wie »die Vollkommenen des Weges« (Spr 11, 20), »vollkommen wandelnd« (Spr 28, 18), »in (seiner) Vollkommenheit (= Unschuld) wandelnd« (Spr 20, 7), »vollkommener Weg« (Ps 101, 2. 6)⁴. Im Rabbinismus gilt als »vollkommener Gerechter«, wer die ganze Tora gehalten hat; solches glaubte man besonders von den Patriarchen⁵. Recht häufig sprechen auch die Qumran-Texte von »Vollkommenheit« und »Vollkommenen«, wieder in Verbindung mit dem Bild vom Weg und Wandeln. Auch hier, fast formelhaft, die Wendung »Vollkommene des Weges« (1 QS IV, 22; 1 QSa I, 28; 1 QM XIV, 7; 1 QH I, 36); oder »die vollkommen Wandelnden« (1 QS I, 8; II, 2; III, 9; IX, 19; 1 QSb I, 2; V, 22), »in (der) Vollkommenheit (des Weges)« (1 QS V, 24; VIII, 18. 21; IX, 6. 8. 9). Diese ausgezeichnete Sprechweise betrifft in Qumran nur die Mitglieder des Bundes Gottes; die Gemeinde ist ein »Haus der Vollkommenheit und Wahrheit in Israel« (1 QS VIII, 9). Wie eine Selbstbezeichnung klingt es, wenn in Dam XX, 2. 5. 7 von den »vollkommenen Männern der Heiligkeit« (vgl. VII, 4 f »in heiliger Vollkommenheit«⁶) die Rede ist; ähnlich 1 QS VIII, 20: »Die Männer der Vollkommenheit sollen in Heiligkeit wandeln«⁷. Solcher vollkommener Wandel ist nur dadurch möglich, daß diese Auserwählten den Weg Gottes kennen, das rechte Gesetzesverständnis besitzen; aber solche wahre Erkenntnis ist ihnen von Gott geoffenbart worden⁸. Noch bedeutsamer ist es, daß die Mitglieder der Gemeinde von Qumran trotz ihrer heroischen Anstrengungen überzeugt sind, daß der Mensch von sich aus zu einem vollkommenen Wandel nicht fähig ist; Gott muß ihn rechtfertigen und ihm die Gnade schenken. So heißt es im Schlußpsalm der Gemeinderegeln: »Meine eigene Rechtfertigung steht Gott zu, und in seiner Hand ist die Vollkommenheit meines Weges« (1 QS IX, 2); »aus seiner Hand kommt die Vollkommenheit des Weges« (ebd. 10 f); ähnlich auch an einer schönen Stelle der Hodajoth: »Und ich, ich habe erkannt, daß der Mensch keine Gerechtigkeit hat noch ein Menschenkind vollkommen wandelt. Der höchste Gott hat alle Werke der Gerechtigkeit, aber der Wandel eines Menschen steht nicht fest, außer daß durch den Geist Gott ihm verlieh, unsträflichen Wandel zu führen für Menschenkinder, damit alle seine Werke durch die Macht seiner Krafttat erkennen sollten und die Fülle seines Erbarmens auf allen Söhnen seines Wohlgefallens

⁴ Vgl. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958, besonders 50–52.

⁵ Rosch ha schana 16b Bar. (Billerbeck I, 50f); Schabbath 55a und weitere Belege bei Billerbeck I, 814 f.

⁶ Vgl. Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954, zu Dam VII, 5 (p. 26 f, note 2).

⁷ P. Wernberg-Möller, *The Manual of Discipline*, Leiden 1957, will den Text nach Dam XX, 2. 7 emendieren (34; 42; 131, note 57). — Vgl. zur Ausdrucksweise auch Nötscher, a. a. O. 80.

⁸ Vgl. B. Rigaux, *Révélation des mystères et perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament: New Test. Studies 4* (1957/58) 237–262.

sein sollte« (1 QH IV, 30–33)⁹. Hier wird die Tora-Sittlichkeit mit einem tiefreligiösen Gedanken bereichert, der so stark im Alten Testament noch nicht hervortritt. Wie die wahre Erkenntnis nur durch gnadenhafte Offenbarung möglich wird, so auch der vollkommene Weg nur durch das Erbarmen und die Hilfe Gottes¹⁰.

Noch eins wollen wir fragen: Sprechen das Alte Testament und die spätjüdischen Texte auch von der Vollkommenheit Gottes? Gott selbst erhält nie unmittelbar dieses Attribut, und das dürfte einen inneren Grund haben: Bei Gott ist eine Beeinträchtigung seines Wesens gar nicht möglich, das Prädikat »vollkommen« darum auch überflüssig und wenig sinnvoll. Aber für das Handeln Gottes nach außen kann die Vollkommenheit seines Tuns hervorgehoben werden (Dt 32, 4). Des Herrn Gesetz ist vollkommen (Ps 19, 8), und dem Frommen und Gerechten erschließt sich die Fehlerlosigkeit des göttlichen Verhaltens. In dem schönen Psalm 18, mit dem nach 2 Sm 22 David auf sein Leben zurückschaut, spricht der Beter: »Dem Frommen zeigst du dich fromm, dem Vollkommenen (= Untadeligen) vollkommen« (V. 26). Nach dem Zusammenhang denkt er an Gottes treue, verlässliche Hilfe. »Ja, Gott: Sein Weg ist vollkommen, das Wort des Herrn ist lauter. Er ist ein Schild für alle, die bei ihm Zuflucht nehmen« (V. 31). Hier klingt auch schon der Gedanke der Qumran-Texte an: »Gott ist es, der mit Kraft mich gürtet und meinen Weg vollkommen (= untadelig) macht« (V. 33). Auch in der Gemeinderegel von Qumran ist von der Vollkommenheit der Wege Gottes die Rede (1 QS I, 13). Bedeutsam ist ferner, daß ein anderes, spezifisch göttliches Attribut, nämlich die Heiligkeit, an manchen Stellen mit »vollkommen« nah verbunden ist (1 QS VIII, 20; Dam VII, 4 f; XX, 2. 5. 7). Vielleicht dachten die »Männer von vollkommener Heiligkeit« dabei an die Heiligkeitsregel von Lv 19, 2: »Heilig sollt ihr sein, wie ich, der Herr, euer Gott, heilig bin.« Nach dieser Voruntersuchung gehen wir an die beiden Stellen des Matthäusevangeliums.

2. Die Vollkommenheit nach der Bergpredigt

Äußerlich gesehen, bildet die Mahnung, vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt 5, 48), den Abschluß der Ausführungen über die Feindesliebe. Dabei diene der Blick auf Gottes Verhalten (V. 45) dazu, die dem natürlichen Menschen unverständliche und harte Forderung zu motivieren. Weil Gott seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und weil er regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, sollen auch wir unsere Feinde lieben und für

⁹ Übs. nach H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer (II:) Die Sekte von Qumran, Berlin 1958, 239.

¹⁰ Rigaux (a. a. O. 240 f.) bezeichnet drei Elemente als konstitutiv für die qumranische »Vollkommenheit«: ein moralisches, nämlich den Gehorsam und Wandel auf dem Wege, ein mystisches, aus der Reinigung und Gabe des Heiligen Geistes erwachsendes, und ein »gnostisches«, nämlich die Erkenntnis des göttlichen Planes.

unsere Verfolger beten, um so Söhne unseres himmlischen Vaters zu werden. Die Schlußmahnung von V. 48 gehört sinnvoll dazu; sie hebt noch stärker das Motiv der Nachahmung Gottes¹¹ hervor. In der lukanischen Fassung der Bergpredigt ist diese Verbindung enger und deutlicher (6, 35 f.). Bei Matthäus stehen noch die Sätze über das Verhalten der Menschen dazwischen (5, 46 f.): Diejenigen lieben, die uns lieben, das tun auch die Zöllner, und den Nahestehenden (»Brüdern«) freundlich begegnen, das tun auch die Heiden – die Jünger Jesu aber sollen mehr tun. Bei Lukas ist die Spruchfolge vertauscht: Dem Blick auf Gottes Verhalten schließt sich unmittelbar die letzte Mahnung an; das dürfte auch das Ursprüngliche sein¹².

Nun lautet aber diese Mahnung bei Lukas anders: »Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!« (6, 36). Darin werden wir den ursprünglichen Wortlaut erkennen müssen, obwohl die Exegeten darüber nicht einig sind. Wie J. Dupont richtig bemerkt, ist das von Lukas gebrauchte »barmherzig« viel mehr konform mit der Sprache der Bibel, insofern dieses Attribut im Alten Testament nicht selten Gott selbst beigelegt wird¹³. Es paßt auch gut als Folgerung aus dem vorher geschilderten (bei Lukas allerdings verkürzt wiedergegebenen) Verhalten Gottes und steht im Einklang mit dem von Jesus sonst entworfenen Gottesbild (vgl. die Parabeln vom verlorenen Sohn, vom unbarmherzigen Knecht, von den Arbeitern im Weinberg). Matthäus hat »barmherzig« absichtlich in »vollkommen« geändert. Welche Gründe mögen ihn dazu bewogen haben? Zunächst wohl die Absicht, stärker paränetisch die vom Jünger geforderte Haltung herauszustellen; denn »vollkommen« ist, wie wir sahen, eine Eigenschaft, um die sich gerade der Mensch bemühen soll, während sie von Gott kaum ausgesagt wird.

Nun kommt aber noch eine wichtige Beobachtung hinzu: Nicht ohne Grund wird Matthäus die Sätze über die Liebe und Freundlichkeit, die die Menschen, auch die Zöllner und Heiden, ihresgleichen erweisen, zwischen jene über das Verhalten Gottes und die Mahnung zur Vollkommenheit hineingestellt haben. »Was tut ihr da Besonderes?« Diese so nur bei Matthäus begegnende Wendung (τί περὶ σὸν ποιεῖτε;) erinnert an den programmatischen Satz, der sämtliche Antithesen, – wieder nur bei Matthäus – einleitet: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer wird (περὶ σσεύση .. πλεῖον) als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr wahrlich nicht ins Himmelreich eingehen« (5, 20). Der matthäische Bergprediger fordert eine größere, das damalige jüdische – an sich nicht gering zu achtende – Streben übertreffende, ja unvergleichlich überragende Gerechtigkeit, und diese an Gottes Heiligkeit selbst orientierte Haltung faßt Matthäus am Ende und Höhepunkt der Antithesen in den Begriff »Vollkommenheit«. Damit dürfte sichergestellt sein, daß Matthäus die Vollkommenheit nicht nur in der

¹¹ Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1954, 108 bis 112.

¹² So auch J. Dupont, Les Béatitudes ²I, Brügge-Löwen 1958, 154.

¹³ J. Dupont a. a. O. 153, Anm. 2 mit vielen Stellen aus dem Alten Testament.

Feindesliebe verkörpert sehen will, sondern diese als einen extremen Fall der dem Reich-Gottes-Anwärter abverlangten Sittlichkeit nur zum Anlaß nimmt, um abschließend und die ganze neue Haltung zusammenfassend die Forderung aufzustellen: »Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!« Sämtliche Antithesen sind für ihn letztlich nur eine Illustration der neuen, von Jesus verkündigten Basileia-Ethik, die ihrerseits wieder nur aus der gesamten Reich-Gottes-Verkündigung Jesu verstanden werden kann. »Vollkommen« ist der Mensch, der ausschließlich und mit seiner ganzen Person Gott gehört und nichts anderes als Gottes Willen radikal erfüllen will, um in das als nahe verkündete Reich Gottes einzugehen.

Ehe wir diese durch die gesamte Bergpredigt erläuterte Haltung des Jesusjüngers näher ins Auge fassen, wollen wir noch einen weiteren Grund für die matthäische Formulierung unseres Satzes aufdecken. Schon häufig wurde darauf aufmerksam gemacht, daß der judenchristliche erste Evangelist durch Lv 19, 2 beeinflusst sein dürfte: »Seid heilig, wie ich, der Herr, euer Gott, heilig bin!« Es läßt sich zeigen, daß Matthäus (wohl schon nach jüdischer Tradition) den Dekalog und das Heiligkeitsgesetz verbindet und in seine für den urchristlichen Unterricht geformte Paränese verwebt¹⁴. Auch in Mt 19, 18 f schließt sich an Vorschriften aus dem Dekalog das Gebot der Nächstenliebe nach Lv 19, 18 an. In den Antithesen der Bergpredigt werden nicht nur Sätze aus den Zehn Geboten aufgenommen (vgl. Mt 5, 21. 27), sondern auch andere Anweisungen des Pentateuchs (aus Lv und Dt) besprochen (5, 31. 33. 38), zuletzt wieder die Nächstenliebe nach Lv 19, 18 (5, 43). So dürfte der Evangelist in der Schlußmahnung (5, 48) auch jene grundlegende Heiligkeitsforderung von Lv 19, 2 im Sinne gehabt haben, wieder nicht einfach, um sie einzuschärfen, sondern um sie für die neue, von Jesus aufgestellte Ordnung zu überbieten: Die im Alten Testament verlangte Heiligkeit, wie der Herr, der Gott Israels, heilig ist, soll sich jetzt als Vollkommenheit, wie der himmlische Vater vollkommen ist, erweisen. Vielleicht nur eine sprachliche Nuance, dem Evangelisten aber nicht unwichtig, da er durchweg das Neue, Unüberbietbare, Endgültige der Botschaft und Forderung Jesu betonen will!

Damit sind wir der inhaltlichen Bestimmung der neutestamentlichen Vollkommenheit schon näher gekommen. Sie ist ein Gesamtausdruck für die aus der Reich-Gottes-Botschaft Jesu fließende Verpflichtung, sich des angebotenen, zum Teil schon geschenkten Heiles würdig zu zeigen, mit ganzem Herzen Gott zu lieben und vor allem anderen »sein Reich zu suchen« (vgl. Mt 6, 33). Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die gesamte Basileia-Ethik Jesu zu entfalten¹⁵; aber wir wollen einige Gesichtspunkte herausstellen, die die Eigentümlichkeit der vom Christen geforderten Vollkommenheit nach der Bergpredigt beleuchten.

¹⁴ Vgl. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala 1954, 136–138.

¹⁵ Vgl. das in Anm. 11 genannte Werk; ferner J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu*, Paris 1957, 80 bis 151.

Man muß sich zunächst vergegenwärtigen, daß Jesu Botschaft eine eschatologische ist. Weil er die Gottesherrschaft als nahe bevorstehend, ja in seiner Person und seinem Wirken gegenwärtig, spürbar und wirksam ausruft, darum fordert er auch eine neue Sittlichkeit, die der heilsgeschichtlichen Gnadenstunde (vgl. Lk 4, 19) entspricht. Das ist zwar noch nicht jene Unsündlichkeit, jene ungetrübte und untrübte Gottverbundenheit, wie sie die Heilsgenossen im vollendeten Gottesreich besitzen werden, jenes durch den Geist Gottes umgewandelte Herz, von dem schon die Propheten sprachen (vgl. Jer 31, 33; 32, 38–41; Ez 36, 25–29; 37, 27 f); aber es ist die an jenem Bild orientierte, von daher motivierte und durch die schon verliehenen Heilskräfte ermöglichte Gottgehörigkeit und Brüderlichkeit, soweit sie sich nur immer auf dieser Erde, in diesem Äon verwirklichen läßt – und Jesus erwartet und verlangt, daß ein solches auf die eschatologische Vollendungweisendes Verhalten verwirklicht werde, in Gesinnung und Tat. Darum kann man die christliche »Vollkommenheit« als »die Lebensform der endzeitlichen Heilswirklichkeit« bestimmen¹⁶. Es ist sicher auch berechtigt, die durch die »Evangelischen Räte« angeregten konkreten Lebensformen, besonders die Jungfräulichkeit, als Zeugnis der künftigen Heilsvollendung zu betrachten, als »Darstellung und sinnenfällige Verkörperung für die jetzt schon wirksame endzeitlich vollendete Heilswirklichkeit«¹⁷. Aber es muß betont werden, daß die Mahnung zur »Vollkommenheit« jeden Christen betrifft, daß also jeder in seiner individuellen und sozialen Lebensform etwas vom Glanz der eschatologischen Gottesgemeinschaft aufleuchten lassen soll. Die Forderungen der Bergpredigt beziehen sich ja auf das Leben in dieser Welt; die Verheirateten sind angesprochen, wenn Jesus eheliche Treue bis in die Herzensgesinnung hinein verlangt (Mt 5, 28) oder die bis dahin erlaubte Scheidung verbietet (5, 32). Nach Jesu Absicht soll die erwartete eschatologische Vollendung eine Strahlungskraft in die Verhältnisse dieser Weltzeit hinein ausüben. Bruderzwist, Rache und Feindschaft unter den Menschen sollen jetzt schon ausgelöscht, die lähmenden irdischen Sorgen bezwungen, die von Gott trennende Anhänglichkeit an den Reichtum überwunden werden.

Jesu Botschaft läßt sich aber auch als eine Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung betrachten. Das steht mit dem eschatologischen Gesichtspunkt nicht in Widerspruch, da das eschatologische Geschehen ja auch eine *restitutio in integrum* (vgl. Apg 3, 21 Apokatastasis) ist. Die Antithesen der Bergpredigt sind zwar sämtlich durch den Einleitungsspruch (Mt 5, 20) eschatologisch motiviert: Um in das Reich Gottes einzugehen, bedarf es der »größeren Gerechtigkeit«; aber die einzelnen Sätze werden als neue Auslegung des göttlichen Willens, als autoritative Proklamation Jesu aufgestellt (»Ich aber sage euch...«), und das setzt seine Kenntnis des ursprünglichen, unverkürzten, reinen und heiligen Willens Gottes voraus. Wie Jesus seine neue Interpretation des alten Gottesgesetzes versteht und

¹⁶ W. Hillmann, *Perfectio Evangelica: Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956) 161 bis 172, hier 165.

¹⁷ Ebd. 167.

begründet, dafür haben wir ein bezeichnendes Beispiel in dem Gespräch über die Ehescheidung, das außerhalb der Bergpredigt überliefert ist (Mk 10, 2–9; Mt 19, 3–9). Entgegen der durch Moses gewährten Erlaubnis, einen Scheidebrief auszustellen, greift Jesus auf das Buch Genesis zurück (1, 27; 2, 24) und fordert, die von Gott im Anfang geschaffene Einheit von Mann und Frau in der Ehe nicht aufzulösen. Damit relativiert er die von Moses – doch auch im Auftrag Gottes! – gegebene Weisung zu einer zeitlich begrenzten Konzession »um euer Herzenshärte willen«, verlangt nun aber die volle Beobachtung des ursprünglichen Gotteswillens. Die Motivation für die Feindesliebe geht in etwas anderer Richtung, kommt aber auf das gleiche hinaus: Weil Gott so gütig und barmherzig gegen alle Menschen ohne Ausnahme ist, auch gegen die Bösen und Ungerechten, darum sollen sich die Jesusjünger Gott zum Vorbild nehmen und sein absolutes heiliges Wesen nachahmen, ohne Rücksicht auf ihr menschliches Empfinden und Widerstreben. Das eschatologische Motiv ist damit verbunden: Auf diese Weise sollen sie Söhne des himmlischen Vaters werden (Mt 5, 45a; Lk 6, 35c). Das ist nicht im Sinne einer jetzt schon erfolgenden Verähnlichung gemeint; vielmehr erscheint die Gotteskindschaft nach Mt 5, 9 als eschatologisches, im künftigen Gottesreich verliehenes Heilsgut, und in der Lukas-Fassung steht noch dabei: »Euer Lohn wird groß sein« (Lk 6, 35b). Aber das erste und nähere Motiv für die Feindesliebe ist doch der Blick auf den himmlischen Vater, der genauso handelt und damit dem Jünger die Richtung weist. Wir können auch sagen: Jesus führt die Menschen wieder in ein unmittelbares Gottesverhältnis zurück, in dem sie Gottes Willen rein und ganz erfahren und, ihn erfüllend, »vollkommen« werden sollen. (Das macht freilich seine eigene autoritative Interpretation nicht überflüssig.) H. Schürmann hat jüngst für den von Jesus geforderten brüderlichen Liebesdienst gezeigt, daß auch dabei die Motivation nicht ausschließlich eschatologisch ist, sondern sich genauso auf das Gottesverhältnis des Jüngers Jesu gründet¹⁸. »Vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist«, heißt auch: »weil euer himmlischer Vater vollkommen ist« und eine solche Haltung von euch fordert.

Damit kommen wir zu einem weiteren Punkt. In der gesetzlich oder doch rein moralisch klingenden Bergpredigt kann leicht ein Moment übersehen werden, das in der gesamten Heilsverkündigung Jesu angelegt ist und letztlich auch den Forderungen der Bergpredigt zugrunde liegt: Die neue eschatologische und doch ursprünglich reine Frömmigkeit und Sittlichkeit des Jesusjüngers, die ungeteilte Hingabe an Gott und schrankenlose Liebe zum menschlichen Bruder, wird nur möglich durch Gottes zuvorkommende Liebe und gegenwärtiges Heilshandeln. Wir könnten das den gnadenhaften Charakter der Vollkommenheit nennen. Die zuvorkommende Liebe Gottes wird am besten durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht veranschaulicht (Mt 18, 23–35). Der Knecht, von dem sein Herr

¹⁸ H. Schürmann, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, in: *Kaufet die Zeit aus!*, Festgabe für Th. Kampmann, Paderborn 1959, 39–71.

den Schulterlaß gegenüber dem Mitknecht erwartet, hat zuvor die unvergleichlich größere Nachsicht seines Herrn erfahren und muß darum mit Recht den Vorwurf hören: »Mußtest nicht auch du dich deines Mitknechtes erbarmen, so wie ich mich deiner erbarmt habe?« (V. 33). Von Gottes Liebe überwältigt, sollen wir das Höchste an Liebe vollbringen. Er fordert nichts, was er uns nicht selbst vorher – unvergleichlich reicher – geschenkt hätte. Er schenkt, verzeiht und liebt in wahrhaft göttlicher Weise, unbegrenzt und unerschöpflich; darum wird auch von uns das Vollmaß dessen verlangt, wozu ein Mensch fähig ist, oder besser: wozu wir eben durch die Liebe Gottes fähig werden. Diese ist nicht nur Motiv, sondern wird auch zur Quelle gnadenhafter Hilfe. Das übernatürliche Moment der Befähigung zur Vollkommenheit liegt in der Bergpredigt nicht an der Oberfläche, aber ist doch mitgegeben, mitverkündigt – einfach durch die Weise, wie Jesus den Jüngern vom Vater spricht. Im »Vaterunser« (Mt 6, 9–13) lehrt er sie die kindliche Anrede an Gott¹⁹, im Spruch vom unnötigen Sorgen (6, 25–32) eine kindlich-vertrauensvolle Nähe zu ihm. In der wichtigen Mahnung zum Bittgebet aber (7, 7–11) ermutigt er sie, Gott ihre Anliegen (doch wohl vor allem die, die mit ihrem Jüngersein, ihren Anstrengungen und Aufgaben für das Reich Gottes zusammenhängen!) vorzutragen: Gott ist aus der Liebe und Macht seines Wesens noch viel eher und mehr als irdische Väter bereit und fähig, den Bittenden »Gutes« (Lukas interpretiert: »heiligen Geist«, 11, 13) zu geben. So darf er sicher auch als Helfer in der Not sittlichen Strebens, im Sichmühen um Vollkommenheit gelten.

Heben wir das Wesen der in der Bergpredigt geforderten »Vollkommenheit« schließlich noch von jenem Vollkommenheitsgedanken ab, der uns alle, wohl auf Grund des griechischen Einflusses, mehr oder weniger beherrscht! Sie ist kein »Ideal«, dem wir uns schrittweise nähern sollen, ohne es jedoch je gänzlich zu erreichen; vielmehr ist sie gerade eine Ganzhingabe an Gott, die wir einmal als Jünger Christi vollziehen müssen und aus der heraus wir unser Leben in dieser Welt, jeder nach seiner Berufung, gestalten sollen. Sie ist die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und aus allen Kräften, aus der auch die Liebe zu den Nächsten und Fernsten, zu Freunden und Feinden erwächst nach dem Vorbild Gottes. Die christliche Vollkommenheit ist ferner kein menschlicher Perfektionismus, der ein in sich gerundetes, alle Wesensanlagen bis zur Vollendung entfaltendes Menschenbild erstrebt, vielmehr ein Wandeln vor Gott und mit Gott, um in seinen Augen zu bestehen, wie armselig auch unser Menschentum bleibe. Sie ist letztlich überhaupt kein ethischer Entwurf, sondern eine religiöse Forderung: sich Gott, dem allzeit Größeren, zu unterwerfen und auszuliefern, im Gehorsam gegen seinen Ruf, im Willen zur Lauterkeit des Herzens und zum Radikalismus der Tat, aber auch im Vertrauen auf seine Gnade, Hilfe und Rettung.

¹⁹ Zum »Abba« vgl. *G. Kittel* im Theol. Wörterbuch zum NT I, 4–6; *J. Jeremias* in: Synoptische Studien (Festschr. für A. Wikenhauser), München 1954, 86–89; *G. Schrenk* im ThW V, 984 f. Vgl. auch *R. Schnackenburg*, Art. Gottesbild im NT: Bibeltheol. Wörterbuch, hgg. von J. Bauer, Graz 1959, 372 f.

Matthäus hat diese Haltung in bewußter Antithese gegen jene von Jesus gezeigte pharisäische und schriftgelehrte Frömmigkeit und Gesetzmäßigkeit gezeichnet, die den Willen Gottes verfehlte und das Reich Gottes vor den Menschen eher verschloß als öffnete (vgl. Mt 23, 13). Er hat sich dabei der jüdischen, schon alttestamentlichen Terminologie bedient und aufzeigen wollen, welches die wahre, von Jesus und seiner Basileia-Botschaft geforderte »Gerechtigkeit« und »Vollkommenheit« ist. In anderer Weise interpretiert Lukas für seine heidenchristlichen Leser die eschatologische Botschaft und Forderung Jesu und lehrt sie doch das gleiche. Er stellt nach den Heil- und Weherufen das herausfordernde Gebot der Feindesliebe gleich an die Spitze und läßt seine Leser aus diesem Griff Gottes nach dem ganzen Menschen nicht mehr frei. Vielleicht vermeidet er absichtlich den Ausdruck »vollkommen«; aber was die Bibel damit meint, tritt auch bei ihm klar hervor: Gott will den ganzen Menschen, und er will ihn ganz in seinem Dienst, weil er ihn mit ganzer göttlicher Liebe in dieser eschatologischen Stunde des Heils umfängt.

3. Vollkommenheit und Nachfolge Jesu (Die Frage der »Evangelischen Räte«)

Die zweite Stelle, an der Matthäus (wieder er allein) den Ausdruck »vollkommen« verwendet, führt uns noch ein Stück tiefer in unseren Fragenkreis hinein. Im Unterschied zur Bergpredigt richtet sich die Forderung Jesu diesmal nicht an alle, sondern nur an den »reichen Jüngling« (19, 21). Ferner scheint durch die zweifache Antwort Jesu auch eine Zweistufigkeit seiner Forderung ausgedrückt zu sein, bei der das Gebot-Halten nur wie die Vorstufe und die Aufgabe des Besitzes dann wie die wirkliche Vollkommenheit aussieht (aber nur scheinbar!). Schließlich, und das dürfte das Wichtigste sein, wird die Vollkommenheit in enge Beziehung zur Nachfolge Jesu gebracht. Die Frage der »Evangelischen Räte«, die die Behandlung der Perikope wie eine Hypothek seit langem belastet, wollen wir zunächst zurückstellen.

Versuchen wir wieder zuerst, Verfahren und Absicht des ersten Evangelisten bei seiner besonderen Gestaltung und sprachlichen Formulierung im Vergleich mit Markus (dem Lukas hier sehr eng folgt), zu erhellen! Nach Mk 10, 17–22 antwortet Jesus auf die Frage des Mannes: »Was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben?« mit dem Hinweis (»du kennst...«) auf die Zehn Gebote, von denen er die der zweiten Tafel – in eigentümlicher Reihenfolge²⁰ – aufzählt. Auf die Entgegnung des Mannes: »Meister, das alles habe ich gehalten von Jugend auf!« sagt ihm Jesus: »Eins fehlt dir (noch). Geh hin, verkaufe alles, was du hast... dann komm und folge mir!« Matthäus hat den Mk-Bericht vor sich gehabt und

²⁰ Wahrscheinlich sollen zuerst die Verbote, danach das positive Gebot der Sorge für die Eltern aufgeführt werden. Zu »du sollst nicht berauben!« vgl. weiter oben im Text!

und bewußt geändert, wie viele Beobachtungen beweisen²¹. Die für uns beachtlichen Abweichungen sind folgende: 1.) Jesu erste Antwort ist erweitert: »Wenn du zum Leben eingehen willst, halte die Gebote!« Erst auf die Gegenfrage des Mannes: »Welche?« zählt Jesus die Gebote auf. 2.) An den Dekalog (in Auswahl) ist das Gebot der Nächstenliebe nach Lv 19, 18 angefügt. 3.) Der »Jüngling« (erschlossen aus Mk »von Jugend auf«) fragt von sich aus: »Was fehlt mir noch?« 4.) Jesu weitere Antwort lautet: »Wenn du vollkommen sein willst, geh hin, verkaufe alles...«

Gerade wenn wir von der Bergpredigt herkommen, verstehen wir die Intention des ersten Evangelisten bei dieser Perikope leichter. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß hier wie dort auf Beispiele aus dem Dekalog das Gebot der Nächstenliebe folgt (vgl. die 2. Änderung). Nun wollte Matthäus auch nach der Bergpredigt das alttestamentliche Gesetz durchaus nicht aufgehoben wissen, betonte vielmehr seine Gültigkeit und Verbindlichkeit (vgl. 5, 17–19!) – darum akzentuiert er jetzt auch Jesu erste Antwort an den Jüngling: »Halte die Gebote!« (vgl. die 1. Änderung). Aber er interpretierte Jesus in der Bergpredigt auch dahin, daß das Gesetz in einer neuen Weise erfüllt und überboten werden müsse, und formulierte darum, die Antithesen abschließend: »Seid also vollkommen...!« – darum bringt er nun in der weiteren Antwort Jesu an den Jüngling die gleiche Mahnung zur Vollkommenheit (vgl. die 4. Änderung).

Um noch tiefer zu schauen, vergegenwärtigen wir uns, welchen praktischen katechetischen Zweck Matthäus mit der Perikope vom reichen Jüngling verfolgte. Wir werden nicht fehlgehen in der Annahme, daß er Judenchristen (oder Katechumenen aus dem Judentum) am Beispiel des Jünglings zeigen wollte, was Christus von ihnen über ihre bisherige jüdische Gesetzhaltung hinaus verlangt. Daß der Jüngling als Typ des jüdischen Taufbewerbers gelten soll, verrät uns vielleicht die 3. Änderung: Er selbst fragt: »Was fehlt mir noch?« Jesus stellt, ohne die erste Auskunft, er solle die Gebote halten, aufzuheben, noch eine weitere Forderung: In vollständiger Selbstentäußerung, in Ganzhingabe an Gott (hier konkret angewendet und veranschaulicht in der Hingabe seines Vermögens) soll er in die Nachfolge Jesu eintreten. Das erklärt die eigentümliche Parallelität und Dialektik der zwei Antworten Jesu (1. und 4. Änderung): Um in das Leben einzugehen, ist es erforderlich, die Gebote Gottes zu erfüllen – nämlich in der Weise, wie Jesus das versteht (vgl. Bergpredigt!); und doch ist das, anders betrachtet, noch nicht genug, da es rein legalistisch geschehen könnte (wie es der Jüngling vielleicht bisher getan hat!). Wenn er »vollkommen« sein will, d. h. untadelig vor Gott, ganz nach dem Willen Gottes, muß er radikal handeln, in seinem Fall sich vom Reichtum trennen, und in die Nachfolge Jesu eintreten.

Um diese Auslegung zu rechtfertigen, müssen wir einige Punkte verdeutlichen. Es kann sich bei der zweifachen Antwort Jesu nicht um zwei Stufen der sittlichen

²¹ Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ³1956, 281 f.; J. Levie in: La formation des Evangiles, Löwen 1957, 45.

Bemühung handeln, die zu erklimmen in das Belieben des Fragenden gestellt wäre, schon gar nicht um zwei verschiedene Grade der Seligkeit, die er dadurch erringen könnte. Das hat schon J. Herkenrath klar erkannt²². »In das ewige Leben eingehen« ist eine gleichbedeutende Ausdrucksweise für »in das Reich Gottes eingehen«, und das ist die einzige und zugleich höchste Verheißung, die Jesus zu geben hat. »Schatz im Himmel« (ist) hier ebensowenig wie bei Markus als besonderer Lohn gedacht, sondern als Gegenwert zu der Hingabe der Schätze auf Erden, fällt also mit dem Begriff »ewiges Leben« zusammen wie Mt 6, 20²³. Die Wendung: »Willst du vollkommen sein« stellt es dem Jüngling nicht anheim, sich dafür zu entschließen oder auf diesen »höheren« Entschluß zu verzichten; denn auch die erste Antwort Jesu ist genauso formuliert: »Willst du ins Leben eingehen«, und rückt ihm (wie allgemein anerkannt) eine dringliche Notwendigkeit vor Augen. Bei Markus ist jeder Zweifel durch die Antwort Jesu ausgeschlossen: »Eins fehlt dir noch!«, die bei Matthäus als Frage im Munde des Jünglings auftaucht. J. Schmid hat also recht, »daß der Gedanke bei Matthäus kein anderer ist als bei Markus. Als bloßer Rat kann auch bei ihm die Aufforderung Jesu zur ‚Vollkommenheit‘ nicht verstanden werden, weil die Hingabe des Besitzes an die Armen mit zur Nachfolge Jesu gehört (vgl. Lk 14, 33), also nicht dem Belieben des Jüngers überlassen ist«²⁴. Daraus können wir schließen: Die Hingabe des Besitzes interpretiert Jesus für diesen Mann als die Erfüllung der Gebote Gottes, wie er sie versteht, als Ausdruck der Hingabe an Gott, der Radikalität des Gehorsams, ganz im Sinne der Bergpredigt (vgl. Mt 6, 24!). Das ist vielleicht schon durch die Weise nahegelegt, wie Jesus gleich zu Beginn dem Mann die Gebote vorsagt. Bei Markus fügt Jesus nach »du sollst kein falsches Zeugnis geben!« noch an: »Du sollst nicht berauben!« Das kann nach jüdischen Parallelen auch heißen: »Du sollst nicht (den gerechten Lohn) vorenthalten!«²⁵ Viele Exegeten erblicken darin eine besondere und abgekürzte Formulierung für das 9. und 10. Gebot (»Du sollst nicht begehren...«). »Es schützt das Gut des Nächsten, vor allem des Armen, vor der ‚Begierde‘ des anderen«²⁶. Jesus könnte also diese so gewendete Forderung im Hinblick auf den Reichtum des Fragestellers erheben. Matthäus läßt diese Wendung fort, fügt aber nach dem Dekalog das Gebot der Nächstenliebe an, und auch das könnte hier den Sinn haben, den Mann an seine besondere Verpflichtung zu erinnern, die ihm aus seinem Besitz erwächst. Mag es immerhin zweifelhaft bleiben, ob die Intention Jesu schon aus der ersten Antwort ersichtlich ist, so wird doch aus seinem zweiten Bescheid klar, daß er für diesen Mann den unumgänglichen Ruf Gottes darin erblickt, sich vollständig von seinem Besitz zu trennen und Jesus in Armut nachzufolgen. Jesu Mahnung und Forderung

²² J. Herkenrath, *Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen*, Düsseldorf 1926, 164 f.

²³ Ebd. 164.

²⁴ a. a. O. 282.

²⁵ Vgl. Dt 24, 14 (A); Mal 3, 5; Sir 31, 22 nach der LXX; Jak 5, 4 v. 1. Ferner V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, 428.

²⁶ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937, 210.

ist eine einheitliche und wird nur stufenweise aufgedeckt. Wer ins Leben eingehen will, muß »vollkommen« sein. Er muß die Gebote Gottes halten, aber so, wie Jesus das auslegt; im Falle des reichen Jünglings bedeutet das, auf seine irdischen Besitztümer zu verzichten und in die Nachfolge Jesu einzutreten.

Fragen wir nun, in welchem Verhältnis Nachfolge Jesu und Vollkommenheit stehen! Dafür müssen wir beachten, daß »Nachfolge« und »Jüngertum« Jesu einen Bedeutungswandel durchgemacht haben. Ursprünglich heißt »Jesus nachfolgen« seinem Ruf zu persönlichem Jüngertum folgen, und zwar in einer engen Lebensgemeinschaft mit ihm, als Gefährte seiner Wege, als Schüler seiner Lehre, als Helfer seiner Verkündigung (vgl. Mk 1, 16–20; 2, 18. 23 u. ö.). Solche Menschen rief Jesus aus Heim und Familie, Beruf und Bürgerlichkeit fort (Vgl. Mk 2, 14; Lk 9, 57–62; 14, 26 f. 33). Es scheint, daß er auf diese Weise von Anfang an einen engeren Kreis von Männern um sich sammelte, die sein Leben teilen und an seiner Mission mitwirken sollten. Die Grenzen mögen fließend gewesen sein, da sich zunächst wohl viele an ihn drängten und seine »Jünger« sein wollten²⁷; aber das Kriterium blieb doch die Annahme durch Jesus und die Aufnahme in den engeren Kreis der ihm »Nachfolgenden«. Nicht alle, die an seine Botschaft glaubten, waren damit schon seine »Jünger«. In der Urkirche aber hat der Begriff »Jünger« eine weitere Bedeutung angenommen, klar ausgeprägt in der Apostelgeschichte, angebahnt vielleicht schon im Johannesevangelium: »Jünger« sind alle, die sich ihm im Glauben anschließen (vgl. Joh 8, 31; Apg 6, 7). Diese Entwicklung ist auch nur zu verständlich, da eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Jesus nicht mehr möglich war, die Gläubigen aber eine ähnliche Bindung an ihren Herrn, sein Wort und seine Weisung erstrebten. So sind in den Rahmenbemerkungen der Evangelisten die Grenzen zwischen Worten Jesu an seine »Jünger« im engeren Sinn und an das Volk gerade dort oft verwischt, wo es sich um sittliche Forderungen handelt (vgl. zu Beginn der Bergpredigt Mt 5, 1 f par.; Lk 6, 20; vor den Sprüchen Mk 8, 34–38 par.; Lk 14, 25–35). Entsprechend verschiebt sich der Gedanke der »Nachfolge« (vgl. Mk 8, 34 par.; Joh 8, 12)²⁸. Es kann kein Zweifel sein, daß Jesus die Ansprüche, die sich aus seiner Reich-Gottes-Botschaft ergaben, an alle richtet, ebenso aber auch, daß er in die besondere Jüngernachfolge mit Aufgabe von Heim, Familie und bisherigem Beruf nur eine begrenzte Schar rief.

¶ Bleibt nun der Gedanke der Vollkommenheit etwa auf jene engere Jüngernachfolge beschränkt? Das ist entschieden zu verneinen, da Matthäus in der Bergpredigt deutlich genug zu erkennen gibt, daß jeder Reich-Gottes-Anwärter »vollkommen« sein soll (5, 48). Wir werden die zweite Stelle in der Perikope vom reichen Jüngling also auch nicht so verstehen dürfen, daß »Vollkommenheit«

²⁷ Vgl. K. H. Rengstorff im ThW IV, 447 f., überhaupt den ganzen Artikel (417 bis 465). — Zum »Jüngertum Jesu« für weitere Kreise: O. Dibelius, Die Jünger, Hamburg 1953; K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Leipzig 1959.

²⁸ Vgl. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft 22–29.

ganz allgemein Aufgabe des irdischen Besitzes bedeutet. Es handelt sich bei Jesu letzten Worten an den Mann gewiß um die Aufforderung, sich ihm als »Jünger« im Vollsinn anzuschließen; aber wir müssen das so interpretieren, daß sich für diesen Mann die von allen verlangte »Vollkommenheit«, nämlich die vollständige Hingabe an Gott, in der besonderen Lebensform der Armut erweisen sollte, wie sie in der Gemeinschaft der ständigen Jesusnachfolger verwirklicht war. So finden wir unsere obige Auslegung auch von daher bestätigt. Aber wir müssen nun weiter fragen: Wie hat die Urkirche, die die »Nachfolge Jesu« auch in einem weiteren, für alle gültigen Sinn faßte, die Aufforderung Jesu verstanden? Doch wohl so, daß sich für jeden Christusjünger die Forderung der Vollkommenheit in der Nachfolge und durch die Nachfolge des Herrn konkretisiert! Wenn damals, in der Gegenwart Jesu und durch seine Entscheidung, der Ruf Gottes für jeden einzelnen eine konkrete Gestalt bekam, sollte das in ähnlicher Weise nicht auch für die späteren Gläubigen gelten? Vielleicht muß man auch unter diesem Aspekt einmal das Armutsideal in der Jerusalemer Urgemeinde betrachten. Immer vorausgesetzt, daß die späteren Christusgläubigen den Gedanken der »Nachfolge« auf ihre Situation übertrugen, in ihre Lebensverhältnisse übersetzten – mußten sie sich dann nicht fragen, welche konkreten Forderungen der Herr an alle, an jeden einzelnen stellte?

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen die sog. »Evangelischen Räte« ein neues Ansehen. Sie haben eine biblische Grundlage, auch wenn sie später vielleicht nicht immer in der richtigen Weise »biblisch« begründet wurden. Sie sind der Ruf Gottes an einzelne Menschen, stärker in den Dienst Christi zu treten als andere, die diesen Ruf nicht vernehmen, sich gleichsam unmittelbar und ausschließlich ihm und seinem Werk zur Verfügung zu stellen. Wir wollen hier nicht die drei klassischen Räte ausführlich behandeln, sondern nur kurz zeigen, wie sich Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam in diese Sicht einordnen. Den Entschluß einzelner Männer, sich um des Gottesreiches willen »zur Ehe untauglich« zu machen²⁹, hat Jesus in Mt 19, 11 f anerkannt und offenbar gegenüber gehässigen Kritikern verteidigt. Es handelt sich sicherlich um Nachfolger, die, angerührt von der Reich-Gottes-Predigt Jesu, freiwillig auf die Ehe verzichteten, entweder von vornherein oder unter Aufgabe ihrer bisherigen Ehe, weil sie sich von Gott dazu gerufen fühlten, weil sie als erstes und einziges »das Gottesreich suchen« wollten (vgl. Mt 6, 33). Den Charakter des Rates erkennt man daraus, daß Jesus das nicht von allen, wohl nicht einmal von allen Jüngern im engeren Sinne verlangt hat (vgl. 1 Kor 9, 5³⁰); aber er billigte es, so wie er selbst ja auch jungfräulich lebte, er sieht es als eine Form der Ganzhingabe an Gott an, zu der diese Menschen entflammt wurden, ja er erblickt darin eine besondere Gnade Gottes (vgl. V. 11). Die Aufgabe des Besitzes scheint er von allen, die sein Wanderleben beständig

²⁹ Dazu vgl. J. Blinzler, *Εἰς τὸν ἐὐνοῦχον* Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 48 (1957) 254–270, näherhin 257–259.

³⁰ Vgl. J. B. Bauer, *Uxores circumducere* (1 Kor 9, 5): Bibl. Zeitschr. NF 3 (1959) 94–102.

teilen wollten, gefordert zu haben (vgl. Mk 10, 28–30 par.; Lk 14, 33). Insofern ist der Rat der Armut ein viel dringlicherer. Am wenigsten deutlich ist der Rat des Gehorsams in den Evangelien ausgesprochen, der später hinzugenommen wurde und eine Hauptstütze des monastischen Lebens ist. Eine biblische Grundlage dürfte die wiederholte Mahnung Jesu zum Dienen sein. »Wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, sei der Knecht aller!« (Mk 10, 43 f.) Lukas hat bei der Verlegung des Jüngerrangstreites in den Abendmahlssaal und bei der Betonung des Tischdienstes Jesu (22, 26 f) sicher auch die späteren Gemeindeverhältnisse im Sinn. Johannes hebt durch die Fußwaschungsszene noch stärker das Vorbild Jesu hervor (13, 1–15). Der Gehorsam des Jüngers gegenüber Jesus und Gott liegt an sich auf einer anderen Ebene. Wenn man aber bedenkt, daß die Jüngerschar um Jesus mit ihrer ausgeprägten besonderen Lebensform für die späteren Gläubigen überhaupt paradigmatischen Charakter annehmen konnte, dann läßt sich auch der Gedanke des hl. Benedikt, daß der Abt in der Mönchsfamilie Christus selbst repräsentiert und der ihm erwiesene Gehorsam so gut wie der Gehorsam gegenüber Christus selbst ist³¹, als Anwendung biblischer Grundgedanken begreifen.

Aus der Erkenntnis, daß jeder Christ zur Vollkommenheit verpflichtet und nach ihrer konkreten Verwirklichung in der Nachfolge Jesu gefragt ist, ergibt sich aber auch eine wichtige Folgerung für die Gläubigen, die in der Welt leben. Sie haben zwar nicht den Ruf zu einer besonderen, nach dem Ur-Jünger-Verhältnis geprägten Lebensform vernommen, sind aber ebenfalls angerufen, nach konkreten Weisen zu suchen, die Vollkommenheit zu verwirklichen. Auch ihnen darf Jesu Mahnung in der Bergpredigt nicht als ein fernes, unerreichbares Ideal oder gar – höchst verkehrt – als eine nur an Priester und Ordensleute gerichtete Forderung gelten. Sie sind genauso angesprochen, in ihrem Stand und irdischen Beruf gangbare Wege zu betreten, um die Totalität der Hingabe an Gott und die Radikalität der Reich-Gottes-Stürmer zu vollziehen. Da heben sich aus der Predigt Jesu besonders die Mahnungen heraus, der von Gott trennenden Knechtschaft des Mammons und der Dämonie der Macht zu widerstehen. Letztlich aber sind es nicht diese negativen Mahnungen, die dem praktischen Bemühen die Richtung weisen, sondern ist es positiv das Hauptgebot der Liebe, konkret angewendet auf die Bruder-, Nächsten- und Feindesliebe, in dem sich Jesu Forderung der Vollkommenheit verdichtet: »Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!«

³¹ Vgl. E. M. Henfelder, *Die evangelischen Räte*, Wien 1953, 31–42.

RÖMISCHE KIRCHE IM RÖMERBRIEF

Zur Geschichte und Auslegungsgeschichte

Von Karl Hermann Schelkle

In griechischer Sprache uns vorliegend, ihre Begrifflichkeit benützend und oft genug griechische Geistigkeit bezeugend, bekundet das Neue Testament, wie das Evangelium in apostolischer Zeit den äußeren und inneren Überschnitt aus Israel in die griechische Welt tat. Rom lag am äußersten Rand, wenn nicht außerhalb dieser Welt. Und doch läßt dieses Neue Testament aus Hinweisen, die uns vom Standpunkt der späteren Welt- und Kirchengeschichte aus deutlich werden, erkennen, daß die Kirche bald den Übergang in die römische Welt vollziehen würde und daß sie in kommenden Jahrhunderten hier ihre neue Mitte bekommen sollte. Die Daten der Geburt des Herrn und des Beginnes seines öffentlichen Werkes sind den Jahren des Kaisers Augustus (Lk 2, 1) und des Kaisers Tiberius (Lk 3, 1) zugeordnet. Das Herrenwort Mk 12, 17 kennt wohl die Spannung zwischen Gott und dem Kaiser, anerkennt aber auch die Tatsache des Weltreiches. Auf der Bühne der Heilsgeschichte treten Roms Soldaten und Beamte auf. Über dem Kreuz endlich steht der Titel auch in der Sprache Roms (Jo 19, 20). Schon werden Römer, das heißt wohl Juden aus Rom, unter den Zeugen des ersten christlichen Pfingsten genannt (Apg 2, 10). Nach Rom zurückgekehrt, werden sie dort die ersten Missionare des Evangeliums und die Begründer der römischen Kirche gewesen sein. Das mächtige Zeichen dafür aber, daß die Kirche nach diesem neuen Beziehungspunkt sich ausrichtet, ist der Wille des Apostels Paulus, nach Rom zu gehen, und dessen wieder ist ein bleibendes Gedächtnis jener Brief, der dem Apostel dorthin vorausgehen sollte. Sind Weg und Brief des Paulus nach Rom ein Zeugnis der sich heraushebenden neuen Mitte der Kirche, so wird die Auslegungsgeschichte des Briefes aber alsbald ein Zeugnis des sich dieser Mitte gegenüber auftuenden Gegensatzes sein.

Das Evangelium drängte nach Rom. Es muß auffallen, daß Alexandrien, Metropole durch den Handel und die dortige wissenschaftliche Forschung, als Missionsziel weder bei Paulus noch für einen anderen Apostel im Neuen Testament auch nur genannt ist. Ja, nach allerdings späteren, aber doch wohl zuverlässigen Nachrichten scheint es, daß Alexandrien von Rom aus missioniert wurde (Eusebius, Kirchengeschichte 2, 16). Die Predigt des Paulus in Athen wurde ein offener Mißerfolg (Apg 17, 15–34). Aber für die Mission war das nicht entscheidend. Auch Paulus empfand dies nur als Episode. Spricht sich in all dem nicht das Bewußtsein aus, daß, wer die Welt der Bildung erobern will, dies nicht von Athen oder Alexandrien aus tun kann — dies sind nur noch Asyle der Vergangenheit und Stätten der Antiquare und Gelehrten —, daß nicht nur die politische Welt

von Rom aus erobert werden muß — das war offenkundig —, sondern daß auch die Welt des Geistes von Rom aus gewonnen werden muß?

Das Evangelium drängte nach Rom wie vorher die Thora. In Rom bildete sich die älteste Judengemeinde Europas, deren religiöse Propaganda bereits 139 v. Chr. den Prätor veranlaßte, alle Juden, soweit sie nicht italische Bürger waren, aus der Stadt auszuweisen (Valerius Maximus 1, 3, 3)¹.

Eine Antwort auf die Frage, warum das Evangelium nach Rom kommen mußte, gibt endlich auch ein Urteil wie jenes vom Standpunkt des Tacitus (Annalen 15, 44), wenn er in seiner Schilderung der neronischen Christenverfolgung sagt, daß in Rom »alles Abscheuliche und Schamlose von allen Seiten her zusammenströmt und gefeiert wird«. So wie jede Philosophie, jeder Kult, jeder Glaube und Aberglaube nach Rom drängte, so das Evangelium, weil Rom die Mitte der Welt war, und die Welt hat, wer ihre Mitte hat. Rom ist, so sagt ein Sophist des 2. Jahrhunderts n. Chr., das »Sinnbild der Welt«².

Schon vor Paulus hatte das Evangelium seinen notwendigen Weg nach Rom gefunden. Paulus aber ist für uns der erste, der diese Notwendigkeit zu verstehen, auszusprechen und theologisch zu erklären begann. Er schuldet das Evangelium Griechen und Barbaren (Röm 1, 14). Seine Verkündigung hat er vollendet von Jerusalem im Kreis bis nach Illyrien (Röm 15, 19). Zwar bestehen erst in einigen großen Städten kleine Gemeinden. Aber nachdem nun die Feuerlinie durch die Länder gezogen ist, wird sich das Feuer von selber nach beiden Seiten ausbreiten. Und wenn es erst in der Mitte der Welt, in Rom, entzündet ist, wird es nach allen Richtungen leuchten und laufen. Paulus bestätigt es bereits der naturgemäß noch kleinen Kirche, die in Rom gegründet ist, daß sie Weltgeltung hat (Röm 1, 8). Darum will Paulus eben als der Heidenapostel in Rom dem Evangelium noch weiter Raum schaffen (Röm 1, 15 f). Und von dort wird er das Evangelium nach Spanien weiter bringen (Röm 15, 24). Auch der Paulusschüler Lukas hat diesen Zwang, unter dem der Apostel stand, erkannt. Anlässlich eines Aufenthaltes des Paulus in Ephesus berichtet er (Apg 19, 21): »Paulus nahm sich im Geiste vor, durch Makedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen, wobei er sich sagte: wenn ich dort gewesen bin, muß ich auch Rom sehen.« Und als Paulus in der Burg von Jerusalem gefangen war, trat nach dem Bericht des gleichen Lukas (Apg 23, 11) in der Nacht der Herr zu ihm und sprach: »Sei getrost! Wie du mich vor Jerusalem bezeugt hast, so mußt du auch vor Rom Zeugnis geben.« Der Apostel der Heiden, der größte Missionar der apostolischen Kirche, muß also nach Rom gehen, er muß in Rom das Evangelium predigen. So müssen und werden die neue Polis (Phil 3, 20) und die neue Schöpfung (2 Kor 5, 17) die alte Welt überwinden und erlösen.

¹ H. Vogelstein — P. Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Bd. 1, 1896, S. 3 f.

² H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, 1938, S. 27.

Prüfen wir nun die alte Auslegung des Römerbriefes daraufhin, wie sie die Rom-Theologie des Apostels Paulus verstand und aufnahm.

Zum Eingang des Römerbriefes versichert Paulus (Röm 1, 8): »Ich danke meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle, weil euer Glaube in der ganzen Welt verkündet wird.« Die Auslegung der Väter verstand das Wort des Paulus als rühmendes Lob des römischen Glaubens. Die römische Kirche selber wird sich immer stolz dieses Lobes erinnern, und auch die entfernte griechische Kirche muß es anerkennen.

So der erste griechische Kommentar dieser Verse, der uns bekannt ist, nämlich jener des Origenes (PG 14, 854f). Er vergleicht den Eingang des Römerbriefes mit dem anderer Paulusbriefe, erinnert insbesondere daran, daß im Brief an die Galater, an denen Paulus so viel tadeln muß, von einem Dank nichts stehe und stellt fest, daß im Römerbrief nichts von einem Tadel verlautet, mithin Paulus an der römischen Kirche gar nichts zu tadeln hatte. Sodann will Origenes die Versicherung des Paulus erklären, daß der Glaube der Römer »in der ganzen Welt« bekannt sei. Er nennt drei mögliche Deutungen. Es könne gemeint sein, daß an vielen Orten der Erde der Glaube der Römer bekannt sei, so daß also Welt so viel wie Erde bedeuten würde. Oder Welt könne das All bedeuten, was also hieße, daß die Engel als die Wächter des Alls, die sich freuen über die Bekehrung eines Sünders, sich freuen über den Glauben Roms. Oder aber Paulus wolle sagen, der Glaube der Römer sei jener, der in der ganzen Welt verkündet werde. Mag auch Origenes sich hier die Auslegung unnötig erschweren, so verrät sie doch, ob so oder so interpretierend, immer etwas davon, daß für ihn Rom die Hauptstadt der Welt ist und darum auch die römische Kirche eine Bedeutung hat für die Oikumene oder sogar über sie hinaus. Ihr Glaube ist Norm für Glauben und Lehre in der Kirche der ganzen Welt.

Bei der großen Bedeutung, die des Origenes Kommentare in den kommenden Zeiten hatten, werden wir es als Nachwirkung seiner Theologie verstehen, wenn wir ähnliche Erwägungen bei späteren Exegeten finden. So, wenn Apollinaris (s. 57 Staab³) davon spricht, daß die Freude des Paulus über den Glauben der Römer sei wie die Freude der Engel im Himmel, die sich freuen über einen Sünder, der Buße tut. Oder wenn der Interpolator zum Kommentar des Pelagius (S. 4)⁴ erklärt, daß also Paulus sage, der Glaube der Römer sei allen Kirchen bekannt, oder vielmehr jener gleiche Glaube, den die Römer festhalten, werde in der ganzen Welt von den Aposteln verkündet. Aus der syrischen Kirche fügt Ephräim (S. 4)⁵ zu unserem Paulusbrief die Erklärung bei, Paulus spreche von der Art

³ Staab bei Seitenangaben ist stets = K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (Neutestamentliche Abhandlungen 15), 1933.

⁴ Pelagius und der Interpolator zu Pelagius werden angeführt nach »Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul« und »Pseudo-Jerome Interpolations«, hrsg. von A. Souter u. J. A. Robinson (Texts and Studies 9), Cambridge 1926 u. 1931.

⁵ Zitiert nach S. Ephraemi Syri commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum e armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati, Venedig 1893.

und Kraft des Glaubens der römischen Kirche. Er wolle sagen: »Euer Glaube, der so groß ist wie eure Stadt, ist in der ganzen Welt bekannt.« Der Glanz der Stadt Rom ist also auch der Glanz ihrer Kirche.

Griechische und lateinische Väter entfalten solche Gedanken und erheben damit den Ruhm Roms und der dortigen Kirche. Chrysostomus (PG 60, 436 f) erklärt, daß die ganze Welt vom Glauben der Römer vernommen habe, sei nicht unwahrscheinlich. »Denn die Stadt war ja nicht verborgen, sondern wie auf einem Gipfel gelegen und allseits sichtbar.« Für Chrysostomus ist also die Größe des römischen Imperiums auch die Größe der römischen Kirche. Aber diese Kirche, sagt Chrysostomus, tat dazu auch ihre eigene Tugend. Denn die reichen Römer, eben Herren des Erdkreises geworden, nahmen das Evangelium des Gekreuzigten an, das verachtete Sünder und arme Fischer brachten und das strenge Zucht verlangte. Chrysostomus meint weiter (PG 60, 442), Paulus habe diese Bedeutung Roms für die Ausbreitung des Evangeliums klar erkannt und darum wollte er nach Rom kommen. Denn nicht wie viele andere, die dorthin reisen, um die berühmte Stadt zu sehen, ging er dorthin, sondern weil er als erobernder Missionar wußte: »Wer die herrschende Stadt gewinnt, dem fallen die Beherrschten leicht zu. Wer die königliche Stadt beiseite läßt und sich um die Untergeordneten bemüht, läßt die Hauptsache außer acht.« Auch Theodoret (PG 82, 53) legt jenes Wort Röm 1, 8 aus im Blick auf die Weltstellung der Hauptstadt: »Was in Rom geschah, mußte ja sogleich auf der ganzen Welt bekannt sein. Denn hier war die kaiserliche Regierung, von hier wurden die Herren der Völker ausgesandt, und hierher kamen von überall her die Bittsteller. Und durch sie alle wurde überall bekanntgemacht, daß auch die Stadt der Römer die Lehre Christi angenommen hatte. Für die, die davon hörten, war dies von großer Wichtigkeit. Darum lobt der Apostel Gott.« Zwar wird die Vorstellung Theodorets über die Bedeutung der frühesten römischen Kirche kaum der Wirklichkeit der apostolischen Zeit entsprechen. Die Gesandten, die von Rom ausgingen oder dorthin kamen, werden in der Zeit des Paulus von der damals kleinen Kirche Roms, die ja für sie nichts anderes bedeuten konnte als eine jüdische Sekte, kaum Kenntnis genommen haben. Aber die Beschreibung Theodorets bekundet seine Überzeugung, daß die römische Kirche die tragende Mitte der apostolischen Predigt und Mission in aller Welt war. In einem Brief an Papst Leo führt Theodoret (Epistulae 113; PG 83, 1313) Röm 1, 8 an, indem ihm das Pauluswort auch für die Gegenwart bedeutsam wird: »Es zielt Rom aber vor allen der Glaube, und vollgültiger Zeuge dessen ist der göttliche Apostel, der da ruft: Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündet. Wenn die Stadt aber sofort nach dem Empfang des Samens der Heilsbotschaft mit so preiswürdigen Früchten beladen stand, welches Wort genügt dann, die jetzt in ihr waltende Frömmigkeit zu preisen«⁶. Severian von

⁶ F. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd. 1, 1930, S. 489. Ich verdanke die Stelle dem Hinweis von Herrn Professor Dr. H. Rahner S. J., Innsbruck.

Gabala (S. 214 Staab) äußert ähnlich wie Chrysostomus, d. h. bei der Nachwirkung der Kommentare des Chrysostomus offenbar ihn wiederholend, daß Paulus nicht wie viele andere Reisende aus allgemeiner Reiselust nach Rom kam. Er wollte nach Rom, weil der Glaube der Römer im ganzen Reich Antrieb sein würde. In gleicher Weise erinnert Gennadius (S. 353 Staab) noch später an die Größe Roms: »Er rühmt sie, weil ihr Glaube irrtumslos und sicher ist und weil insgesamt alle an ihm festhalten. Mit dem Satz aber, daß ihr Glaube bekannt ist, weist Paulus mit Recht hin auf die überragende Macht ihrer Stadt, und durch den Zusatz ‚in der ganzen Welt‘ erhebt und rühmt er sie besonders.« Als Zeuge der schon von Rom getrennten griechischen Kirche anerkennt dies auch noch im 11. Jahrhundert Erzbischof Theophylakt (die Geschichte kennt seine Versöhnlichkeit und Milde). In seiner Einleitung zum Römerbrief erwägt er (PG 124, 336), warum der Römerbrief an erster Stelle der Paulusbriefe stehe, wiewohl doch andere Briefe vorher geschrieben wurden. Und er sagt, Paulus habe diesen Brief als Liturgie Christi an die Römer als die Gebieter der Welt gesandt. Denn wer dem Haupte dient, dient auch dem ganzen Leib. Und dann erklärt Theophylakt (PG 124, 344 f) zu Röm 1, 8: »Paulus bezeugt den Römern, daß sie glaubten und dies mit solcher Hingabe, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet wurde und alle durch sie gefördert wurden, angeeifert, der kaiserlichen Stadt es gleichzutun.« Beim letzten griechischen Exegeten byzantinischer Zeit aber, Euthymius Zigabenus⁷ im 12. Jahrhundert, fehlt jede Bemerkung zu Röm 1, 8, wie wir sie durch die Jahrhunderte lasen⁸.

Wir wundern uns darum nicht, daß erst recht die lateinischen Väter bei Röm 1, 8 der Größe des weltlichen wie des kirchlichen Rom gedenken. In der Cyprianischen Briefsammlung wird öfters auf unser Pauluswort Bezug genommen, und zwar stets in dem Sinn, daß der Glaube der heutigen römischen Kirche bereits in dem der Gemeinde des Römerbriefes grundgelegt und bezeugt sei. So schreibt der stadtrömische Klerus in den Bußstreitigkeiten an Cyprian (Epist. 30, 2), daß in der römischen Kirche heute noch »die alte Strenge, der alte Glaube, die alte Zucht« in Kraft sei, die schon der Apostel lobe, da er schreibe: Euer Glaube wird in der ganzen Welt gepriesen. »Diese strenge Kraft kommt aus den Wurzeln des Glaubens seit jener Zeit.« Aber auch die anderen Kirchen des Abendlandes anerkennen, daß das Apostelwort wie damals, so weiterhin immer gültig war. Cyprian führt als Vertreter und Führer der Kirche Afrikas Röm 1, 8 wiederholt an. In einem Brief an den römischen Bischof Cornelius (Epist. 59, 14) gilt ihm jenes Apostelwort für Vergangenheit und Gegenwart: »In des Apostels Wort wird der Glaube der Römer gerühmt, und der Unglaube hat zu ihnen keinen

⁷ Euthymius Zigabenus, *Commentarii in XIV Epistolas S. Pauli* ... Edidit N. Calogeras, Bd. 1 u. 2, Athen 1887.

⁸ Vergleichsweise kann daran erinnert werden, daß im oströmischen Reich bis in späteste Zeiten die Tugenden des alten Rom, seine Tapferkeit und sein Heldentum als Vermächtnis der Vorfahren beschworen wurden; s. F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, 1953, S. 74.

Zutritt.« Und aufs neue in einem andern Brief an den gleichen Cornelius (Epist. 60, 2): »Es erstrahlt der Glaube, den der selige Apostel an euch gerühmt hat. Diese ruhmewürdige Tugend und diese kraftvolle Festigkeit sah er schon damals im Geiste voraus. Indem er im Lobpreis der Zukunft schon eure Verdienste bezeugte, eiferte er durch das Lob der Eltern die Söhne an.« Hilarius (De Trinitate 8, 21) versteht Röm 1, 8 dahin, daß hier der Glaube des römischen Volkes als Beispiel und Norm der Rechtgläubigkeit gerühmt werde. Wie Origenes (PG 14, 855; s. o.), so findet auch Hieronymus (in Epist. ad Gal., Prooem.) einen Unterschied zwischen den Briefeingängen an die Galater und an die Römer. Wie diese aber einst Lob verdienten, so auch jetzt, »nicht als ob die Römer einen anderen Glauben hatten, als den alle Kirchen Christi haben, sondern weil ihre Frömmigkeit größer ist und die Einfalt zu glauben«. Pelagius (S. 10) nennt, wie nicht selten in seinem Kommentar, auch zu Röm 1, 8 verschiedene ihm bekannt gewordene Deutungsmöglichkeiten, darunter diese zwei, von denen die eine auf die Vergangenheit, die andere auf die Gegenwart blickt: »Der ganzen Welt war es etwas Wunderbares, daß die Römer den Glauben annahmen, die doch ein maßloser Götzendienst erfüllt hatte, so daß sie den Göttern aller Völker, die sie besiegt hatten, dienten. Man kann aber einfach auch annehmen, daß er jenen Glauben lobte, dessen Hingabe noch jetzt sichtbar ist.« Ambrosiaster (PL 14, 53 f) spricht in seinem Kommentar zwar auch hier wie oft es als seine Überzeugung aus, daß die Römer mit dem christlichen Glauben auch judaistische Irrtümer angenommen hätten, und es sei die Absicht des Paulus gewesen, diese auszuräumen (s. unten). Aber Paulus, so sagt Ambrosiaster hier, bekundet doch seine Freude darüber, daß die weltbeherrschenden Römer sich dem christlichen Glauben unterworfen haben. Sie besaßen ja auch große natürliche Tugenden, »die nicht weit sind von der göttlichen Religion«. Darum mußte auf den Gläubigen wie den Ungläubigen eine Kunde von Roms Bekehrung mächtig wirken. »Denn gerne tut der Niedere, was er bei dem Hohen sieht.« Also auch hier die Erkenntnis, was ein christliches Rom für die Weltmission bedeutete. Ambrosiaster (PL 14, 57) sieht endlich die Wirkung bis ins Jenseits des irdischen Reiches reichen, wenn er als des Paulus Absicht angibt: »Er will das Evangelium der Gnade Gottes den Römern bringen, bei denen des römischen Reiches Haupt und Sitz ist. Den Gliedern gereicht es zum Nutzen und zum Ruhme, wenn das Haupt beruhigt ist. Er wünscht den Frieden der Römer, damit sich Satan nicht mehr brüste und sein Werk reichere Früchte trage.« Im 9. Jahrhundert begegnen solche Erwägungen noch einmal bei Sedulius Scotus (PL 103, 15 f). Er begründet den Dank des Apostels Röm 1, 8 also: »Der Völkerapostel bezeugt seinen Dank dafür, daß die Römer, die Herren der Welt, sich dem christlichen Glauben unterworfen haben. Denn die Kunde von ihrem Glauben war Segen für die Vielen, die erkannten, daß ihre Fürsten Christen geworden waren.« Zur Aussage des Paulus, daß der Glaube der Römer in der ganzen Welt verkündet werde, gibt Sedulius sodann die drei Auslegungen des Origenes fast wörtlich wieder, wie denn ja seine Kenntnis der griechischen Väter bekannt ist. In der lateinischen Auslegung und nur in

ihr ist also der Gedanke angedeutet, daß das einstige Wort des Paulus Röm 1, 8 auch für die jetzige römische Gegenwart gilt⁹.

Die lateinische wie die griechische Exegese des Römerbriefes ist überzeugt, daß Petrus vor Paulus in Rom gepredigt und hier die Kirche begründet hat. Paulus nehme darauf in seinem Brief Bezug und er bemühe sich, jeden Anschein zu vermeiden, als wolle er das Werk des Petrus tadeln. Die Paraphrase des Apollinaris (S. 57 f Staab) zu Röm 1, 8 besagt, Paulus freue sich mit seinem Mitapostel Petrus, der durch die Gnade so viel vermocht habe, über den Sieg des christlichen Glaubens in Rom. Nach Theodor von Mopsuestia (S. 113 Staab) spräche Paulus Röm 1, 8 ein Lob aus, da er nun die Römer lehren wollte, nachdem Petrus sie zuvor gelehrt hatte. Er versichere ihnen, daß er die Predigt des Petrus annehme und die Römer in keiner Weise tadeln wolle. Auch Chrysostomus (PG 60, 437) merkt an, das Werk des Petrus gelte dem Paulus wie sein eigenes. Über Theodoret (PG 82, 56), Gennadius (S. 353 f Staab) und Theophylakt (PG 124, 345) setzt sich diese Auslegung bis zu Euthymius Zigabenus (I S. 10) fort.

Die gleiche Überzeugung von einer früheren Wirksamkeit des Petrus in Rom spricht sich auch in der Exegese von Röm 15 u. 16 aus, wo Paulus von seinen Reiseplänen spricht. Sagt Paulus Röm 15, 15, er wisse, daß er »recht kühn« gesprochen habe, so meint Theodor von Mopsuestia (S. 170 Staab), Paulus spreche so, weil er es als Wagnis empfinde, die von Petrus Bekehrten zu mahnen. Darum sage er, er wolle sie nur »erinnern« (Röm 15, 15). Und Paulus hätte gezögert, nach Rom zu reisen, weil er wußte, daß Petrus dort bereits gepredigt und die Kirche gegründet hatte und eine Missionsreise dorthin also nicht vordringlich war; so Theodor von Mopsuestia (S. 171 Staab) und Gennadius (S. 416 Staab). Röm 16, 17 würde Paulus nach Gennadius (S. 417 Staab) die Judenchristen mahnen, der Überlieferung des Petrus treu zu bleiben und nicht der Wundersucht anzuhängen. Röm 16, 18 aber wollte Paulus nach Theodor von Mopsuestia (S. 172 Staab) die Predigt des Petrus rühmen.

Spricht für eine Predigt des Petrus in Rom auch zuverlässige Überlieferung, so wird es doch sehr fraglich sein, ob Petrus schon vor Paulus nach Rom kam. Nach unserer Überzeugung aber nimmt jedenfalls Paulus in seinem Römerbrief nie auf eine vorherige Predigt des Petrus in Rom Bezug. Ist also die Exegese der Väter so weit irrig, so äußert sich in ihr doch als ein Grund für die hohe Achtung der römischen Kirche die Überzeugung, daß sie Cathedra des Petrus ist. Chrysostomus (PG 60, 757) bezeugt dies emphatisch zum Beschluß seiner Homelien zum Römerbrief. Er bekennt, daß er die Stadt Rom liebt und sie so sehr preist nicht wegen ihrer Größe, ihres Alters, ihrer Schönheit, ihrer Macht und ihres Reichtums, sondern weil Paulus sie so sehr geliebt hat und sie mit Petrus und Paulus

⁹ Vergleichbar ist, wenn wieder nur die alte lateinische Exegese im einstigen Wort an Petrus Mt 16, 18 f den jetzigen römischen Primat grundgelegt findet; vgl. J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese (Neutestamentliche Abhandlungen 16, 4/5), 1952, S. 16 f; 58–94.

zwei Leuchten hat, die heller strahlen als die Sonne. Ein Doppelkranzgewinde ist um die Stirne dieser Stadt gewunden. Welche Segensquelle besitzt sie damit! Welches Schauspiel wird es einst sein, wenn Petrus und Paulus auferstehen und aus dieser Stadt Christus entgegengeführt werden!

Doch in diesen Chor des Lobes und Ruhmes mischen sich auch andere Stimmen. Ambrosiaster vertritt immer wieder und mit großer Hartnäckigkeit als seine Überzeugung, die römische Kirche sei judaistischen Irrtümern verfallen gewesen und Paulus wolle sie hiervon reinigen (so PG 14, 53. 55. 57. 175. 185). Nun hat Ambrosiaster ein besonderes Interesse für Judentum und jüdische Überlieferung und nicht selten erschließt ihm dies ein richtiges Verständnis des Römerbriefes¹⁰. Aber hier ist seine Auffassung offenbar irrig. Allenfalls könnte sich dahinter die richtige Einsicht verbergen, daß die christliche Kirche Roms von Judenchristen gegründet wurde und zunächst hauptsächlich aus Judenchristen bestand. Dieses Judenchristentum wird nicht sogleich schon paulinische Gesetzesfreiheit geübt haben. Das kaiserliche Edikt der Judenverbannung des Jahres 54 traf natürlich auch die Judenchristen, die vor dem Gesetz nichts anderes waren als eine jüdische Sekte. Die römische Kirche war dann fortan vornehmlich eine heidenchristliche Kirche. Die Empfänger des Römerbriefes waren jedenfalls zum größten Teil Heidenchristen, was der Brief doch wohl deutlich genug erkennen läßt. Daß Paulus in seinem Brief judaisierende Neigungen bekämpfen wolle, ist in jedem Fall unrichtig.

Aber wir hören auch andere abschätzige Urteile aus der patristischen Auslegung des Römerbriefes. Wenn Paulus Röm 1, 8 Gott für die römische Kirche seinen Dank abstattet, so stellt dazu Chrysostomus (PG 60, 436) fest, daß Paulus nicht für irdische und vergängliche Dinge danke wie für Herrschaft, Macht und Ruhm, die ja auch nicht der Rede wert seien, sondern für die wahren Güter des Glaubens und der Freiheit. In seiner letzten Homilie zum Römerbrief sagt Chrysostomus (PG 60, 757) von sich selber, daß er Rom nicht wegen seines glänzenden Ruhmes bewundere, sondern nur wegen der Apostelgräber. Chrysostomus unterstellt also dem Apostel sein eigenes Urteil. Und dieses ist allerdings ein schnell fertiges Urteil über Roms Größe. Wer urteilt hier? Der eifernde Asket oder vielleicht der eifernde Grieche? Wie anders, unwillkürlich anders, sprechen jedenfalls die lateinischen Väter von der Größe des kaiserlichen Rom eben bei der Auslegung des Römerbriefes.

Wenn Paulus Röm 1, 11 sagt, er wünsche die Römer zu besuchen, um sie zu stärken, oder richtiger, um mit ihnen Trost zu empfangen, werden auch wir dies so verstehen, daß Paulus das selbstbewußtere erste Wort durch das zweite mildern will. Aber wir werden jenes Wort kaum so betont, ja tadelnd betont finden, wie

¹⁰ A. Souter, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, S. 72 bis 75. H. J. Vogels, *Die Überlieferung des Ambrosiasterkommentares zu den Paulinischen Briefen* (Nachrichten d. Akademie d. Wissenschaften Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1959, 7), S. 110.

es griechische und nur griechische Auslegung will. So schon Origenes (PG 14, 857) andeutend: »Der Apostel will ihnen geistliche Gnade geben zur Stärkung des Glaubens, daß sie künftig nicht mehr Kinder seien und nicht von jedem Windhauch einer Lehre bewegt werden.« Doch Chrysostomus (PG 60, 440) interpretiert: »Er deutet an, daß sie großer Zurechtbringung bedürfen, damit sie nicht immer schwanken. Er weiß aber, daß das Wort von der Stärkung von den Schülern hart und lästig empfunden wird und sagt: Um euch zu ermuntern. Aber auch das klingt noch etwas hart. Er mildert darum noch mehr und sagt: Um uns zusammen zu ermuntern durch unseren wechselseitigen Glauben.« Und Theophylakt (PG 124, 348) sagt noch einmal, Paulus deute an, die Römer bedürften vieler Reform, wenn er es auch höflich ausdrücke.

Röm 1, 13 teilt Paulus den Römern mit, daß seine häufigen Pläne, nach Rom zu kommen, bisher immer verhindert worden seien. Ein Teil der Auslegung versteht jenen Satz dahin, Paulus sage, sein Kommen habe sich bis jetzt verzögert, damit er nicht eine Gemeinde ohne Frucht vorfände¹¹. Schon Origenes¹² deutet die Erwägung an, daß Gott vielleicht den Apostel aufhielt, bis die Zeit für die Verkündigung günstig war. Theodor von Mopsuestia (S. 114 Staab) meint, daß Paulus zwar den Römern erklärt, wiewohl er wollte, habe er nicht nach Rom kommen können. »Aber zugleich versetzt er sie in Furcht, ob er nicht vielleicht durch ihre Unwürdigkeit verhindert wurde.« Nach Ambrosiaster (PL 14, 56) ist Paulus wohl von Gott an der Reise nach Rom verhindert worden. Aber er wußte auch, daß die Römer noch von fleischlichen Leidenschaften erfüllt und nicht bereit waren, die geistlichen Dinge aufzunehmen.

In ähnlichen Gedankengängen meint Diodor (S. 105 Staab) zu Röm 12, 3, die Warnung vor dem »Denken hinaus über das, was sich geziemt« betreffe die Römer, »deren schwerste Krankheit der Hochmut war«. Darum werden sie vom Apostel zur Demut gemahnt. Röm 1, 13 wünscht Paulus Frucht zu gewinnen bei den Römern wie unter den übrigen Völkern, und Röm 1, 14 bekennt er sich als Schuldner aller. Chrysostomus (PG 60, 443) liest aus Röm 1, 13 eine Demütigung der Römer heraus, wenn der Apostel »das Herrschervolk zusammen mit den Beherrschten nennt. Trotz ihrer unzähligen Trophäen und Siege, trotz des Glanzes ihrer Konsuln stellt er sie neben die Barbaren«. In gleicher Weise meint Chrysostomus (PG 60, 731 f), wenn Paulus Röm 15, 16 sagt, er wolle das Opfer der ganzen Heidenwelt bereiten, und (PG 60, 732) wenn er Röm 15, 19 wiederholt, daß er von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium verkündigt habe, so wolle der Apostel damit den stolzen Sinn der Römer demütigen, wenn für ihn die Römer ein Volk unter vielen sind. Es wird uns keine Frage sein, daß Chryso-

¹¹ Diese Exegese läßt — offenbar irrig — den *iva*-Satz 1, 13 als Finalsatz von *ἐκωλύθη* abhängen. *iva* ist aber zu *προεβέβη* *ἐλθεῖν* zu beziehen. So nimmt unsere Exegese heute allgemein an.

¹² In einem Fragment, hrsg. von K. Staab, Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief, in: Biblische Zeitschrift 18 (1929) 78.

stomus damit dem Paulus Gedanken und Absichten unterstellt, die ihm fremd sind. Ist es etwas anderes als Animosität gegen Rom, wenn Chrysostomus in dieser Weise auslegt? Es ist vielleicht nicht zufällig, wenn trotz des großen Einflusses des Chrysostomus auf die nachfolgende griechische Exegese diese Interpretation zunächst nicht wiederkehrt. Sie wird nicht überzeugt und nicht gefallen haben. Erst in viel späterer Zeit, als die Verhältnisse zwischen Ost- und Westrom sehr ungut zu werden begannen, erscheint solche Exegese wieder. Johannes Damascenus (PG 95, 444 f) erklärt zu Röm 1, 6 (wo Paulus den Römern sagt, sie seien Berufene unter all den berufenen Heidenvölkern), Paulus zeige sich frei von jeder Schmeichelei, da er den die Welt beherrschenden Römern nicht schmeichle, vielmehr ihren Stolz herausfordere, indem er sie in einer Reihe mit den anderen Heiden nenne. Und wenn Paulus sie Berufene nenne, so sei dies nicht eine weitschweifige Rede, sondern er wolle die Römer an die empfangene Wohltat mahnen. Der gleiche Johannes Damascenus (PG 95, 560) findet auch bei Röm 15, 15 (wie Chrysostomus), Paulus wolle die Römer zur Demut mahnen. »Denn deren bedurften sie vor allem.« Und Theophylakt (PG 124, 349) wähnt das gleiche mit Röm 1, 13 ausgesprochen: »Paulus will die Römer demütigen, da er sagt: Wie bei den übrigen Völkern. Glaubet nicht, weil ihr herrschet, mehr zu sein als die anderen Völker. Ihr stehet in gleicher Reihe.« Wenn aber Paulus Röm 2, 9 sagt, der Zorn treffe jeden, der Böses tut, so meint Theophylakt (PG 124, 365), daß der Apostel auch hier den Hochmut der Römer dämpfen wolle. »Auch wenn einer Kaiser wäre, wird er dem Gericht nicht entgehen.« Und endlich bemerkt Theophylakt (PG 124, 541) noch einmal zu Röm 15, 15 f, Paulus demütige den Sinn der Römer, damit sie den Apostel nicht ablehnen, der alle Völker zu Gott führe. Endlich kehren bei Euthymius Zigabenus die entsprechenden Scholien an den traditionellen Stellen zu Röm 1, 6; 1, 14 f; 15, 15 noch einmal wieder. Er sagt (Bd. 1, 9 u. 13), Paulus wolle Röm 1, 6 und 1, 14 f den Stolz der Römer niederdrücken. Die mit den anderen Berufenen seien ihnen gleichwertig, auch wenn sie sonst viel voraushaben. Zu Röm 15, 15 erklärt er (Bd. 1, 172): Paulus mußte schonungslos sprechen, um den stolzen Sinn der Römer zu demütigen. Von den ersten bis zu den letzten lateinischen Kommentaren lesen wir zu den genannten Stellen des Römerbriefes nirgendwo eine solche Auslegung.

Wie in den oben genannten Fällen, so bleibt Chrysostomus auch mit manchen anderen Anmerkungen fast allein. So wenn er meint (PG 60, 408), Paulus wolle Röm 1, 16 mit der Versicherung, er schäme sich des Evangeliums nicht, die Römer mahnen, sie sollten sich allerdings ihrer Götter schämen, die da Ehebrecher und Mörder seien. Ein andermal meint Chrysostomus (PG 60, 452), Paulus tadle Röm 1, 24 mit Betonung die Laster der Unzucht, weil sie eben bei den Römern, wenn auch nicht bei den christlichen Römern, im Schwange waren. Die Warnung vor dem Richten ohne Grund und Recht (Röm 2, 1) aber gälte nach Chrysostomus (PG 60, 461) vor allem den herrschenden Männern Roms, da ja diese Stadt

damals die Herrschaft über die Welt innehatte. Ebenso wiederholen dann Johannes Damascenus (PG 95, 452) und Theophylakt (PG 124, 364), daß Paulus sich mit solchen Worten an die Mächtigen in Rom wende, wenn seine Mahnung auch für jeden passe. Die Mahnung zur Demut (Röm 12, 16) aber würde nach solcher Auslegung auf den Stolz und die Einbildung der Römer zielen. Denn sie, so sagt Chrysostomus (PG 60, 681), »waren eingebildet auf ihre Stadt und vieles andere. Darum geht Paulus im Römerbrief beständig dieser Krankheit zu Leibe und dämpft er den Stolz. Nichts bringt nämlich am Leib der Kirche solche Spaltungen hervor wie der Hochmut.« Zu Röm 15, 15 bemerkt Chrysostomus (PG 60, 730), Paulus entschuldige in seinen Briefen sich öfters wegen seiner Freimütigkeit. Im Römerbrief aber tue er so in besonders hohem Maße. »Die Römer schätzten sich nämlich höher ein. Darum war es notwendig, ihre Einbildung niederzudrücken nicht allein durch Tadeln, sondern auch durch Besänftigung.« Es ist offenbar höchst bedenklich, wenn Chrysostomus in dieser Weise Mahnungen des Paulus, die bei ihm allen gelten, auf die Römer einschränkt. Die früheste Auslegung aus der griechischen Kirche, die wir zu dieser Stelle kennen, jene des Irenaeus (Adv. haereses 5, 21 f), hatte sie richtig als Mahnung und Warnung an alle verstanden.

Worte des Lobes dagegen, die sich eben in der persönlichen Ansprache der letzten Kapitel des Römerbriefes finden, nimmt nur die lateinische Exegese auf. So sagt Pelagius (S. 116) zu Röm 15, 14 f: »Mit um so größerem Vertrauen habe ich euch geschrieben, da ich weiß, ihr nehmet bei eurer Klugheit schnell Einsicht an, wie geschrieben steht: Überführe den Weisen und er wird dich lieben.« Dem folgt wörtlich im 6. Jahrhundert Primasius (PL 68, 503) und im 9. Jahrhundert Sedulius Scotus (PL 103, 122).

Geht eine Vermutung irre, die annimmt, in jenen Worten der bitteren Kritik an Rom äußere sich die Abneigung des Ostens gegenüber dem Westen und auch schon der Ostkirche gegenüber der Westkirche? Die Entwicklung der Auslegung ist doch wohl so zu verstehen. Zwar anerkennt die patristische griechische und lateinische Exegese des Römerbriefes die Bedeutung und Größe Roms und der römischen Kirche. Aber eine andere Auslegung, zumal aus der griechischen Kirche, vernimmt aus dem Brief auch die Kritik an Rom, seinem Staat und seiner Kirche, oder richtiger, die Interpretation trägt ein solches Urteil in den Römerbrief hinein. So ist die Exegese der Väter ein frühestes Anzeichen der kommenden unheilvollen Entwicklung, bis Osten und Westen sich immer schwerer verstanden, sich gegenseitig mit Anklagen und Vorwürfen überboten und endlich in einem unheilvollen Zerwürfnis als Kirche des Ostens bzw. des Westens sich voneinander trennten.

DER JESUS DES GLAUBENS

Von Wolfgang Seibel

Die Fragestellungen der protestantischen Theologie sind heute noch weithin geprägt von dem tiefgreifenden Wandel, der in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg eintrat und die liberale Theologie in entscheidenden Punkten überwand. Kritische Erforschung des Neuen Testaments und theologisches Bemühen kamen von je verschiedenen Seiten zu gleichlautenden Ergebnissen. Hier war es die Bewegung der »dialektischen Theologie«, dort die formgeschichtliche Methode, die gemeinsam das Neue ins Werk setzten.

Dieses Miteinander von historischer Forschung und theologischem Denken kommt in bezeichnender Weise zum Ausdruck in der Frage nach der Erkennbarkeit des »historischen Jesus« und seiner Bedeutung für den Glauben, eine Frage, die in den letzten Jahren erneut ins Blickfeld rückte und eingehend diskutiert wird. Sie taucht schon in der Theologie Kierkegaards auf und wird in Martin Kählers berühmtem Vortrag »Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus«¹ zum ersten Mal ausführlich behandelt. Doch greift erst die formgeschichtliche Methode das Thema in seiner ganzen Breite auf, und die heutige Fragestellung befindet sich immer noch auf dem Weg, der damals gebahnt wurde².

Dieser Aufsatz soll einen ersten Einblick in die Diskussion geben. Er beschränkt sich hauptsächlich auf die Theologen der »kritischen« Richtung, zu der vor allem Rudolf Bultmann und seine Schüler gehören. Sie bilden zwar rein zahlenmäßig eine Minderheit und sind darum in diesem Sinn nicht repräsentativ für die derzeitige protestantische Theologie. Doch kommen in ihrem Werk die Prinzipien und Denkformen der Reformation, um die es in jedem Gespräch mit der evangelischen Theologie letztlich geht, in besonders deutlicher und konsequenter Weise zum Vorschein³.

¹ 1. Aufl. Leipzig 1892; 1896²; Neudruck München 1953.

² Die Literatur zur Frage des »historischen Jesus« ist verzeichnet bei *F. Mußner*, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: *Biblische Zeitschrift* NF 1 (1957) 225, Anm. 2. Von der seitdem erschienenen Literatur sei vor allem genannt: *P. Althaus*, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Gütersloh 1958; *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1957²; *H. Diem*, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, Tübingen 1957; *E. Fuchs*, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, in: *Zschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957) 117–156; *E. Stauffer*, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957; *P. Biehl*, Zur Frage nach dem historischen Jesus, in: *Theol. Rundschau* 24 (1956/57) 54–76 (Forschungsbericht). Einen genauen Überblick über die Lage samt eingehender Diskussion gibt neuestens *B. Rigaux*, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, in: *Revue biblique* 65 (1958) 481–522. — Zur Vorgeschichte vgl.: *W. Seibel*, das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung, in *Stimmen der Zeit*, Jahrg. 84 (1958/59) 266–278.

³ Es bleibt also das Werk Karl Barths außer Betracht, ebenso ein Teil der deutschen (so z. B. Althaus und vor allem Stauffer) und die gesamte angelsächsische (anglikanische) Theologie, die sich alle in entscheidenden Punkten von den Thesen der kritischen Richtung distanzieren.

Die formgeschichtliche Methode

Während die Bibelkritik um die Jahrhundertwende sich vorwiegend mit den schriftlichen Quellen der Evangelien befaßte und deren geschichtliche Treue nach ihrem Alter beurteilte, fragt die formgeschichtliche Methode nach der jeder schriftlichen Fixierung vorausliegenden mündlichen Tradition. Sie entdeckt, daß an dieser Überlieferung, die aus Einzelstücken bestand und von den Evangelisten gesammelt und in verhältnismäßig freier Form geordnet wurde, keine protokol-larischen Berichte unbeteiligter Zuschauer enthalten sind. Hier reden Menschen, die an Christus als den von Gott verheißenen Messias glauben, und darum nicht Neugierde befriedigen, sondern Glauben wecken wollen. Die gesamte mündliche Überlieferung ist von Anfang an von diesem Glauben geprägt. Alle Berichte aus dem Leben Jesu verkünden das eine große Thema des Neuen Testaments: In Jesus von Nazareth ist der Messias erschienen.

Damit ist der Versuch der liberalen Leben-Jesu-Forschung, zu einem vom Dogma noch nicht »verfälschten« rein menschlichen Jesus zu kommen, vom Wesen der neutestamentlichen Berichte her grundsätzlich zum Scheitern verurteilt. Soweit wir auch das »Evangelium vor den Evangelien« nach rückwärts verfolgen mögen, es kennt immer nur den von Gott gesandten Messias, den auferstandenen und erhöhten Herrn. Das Fehlen einer genauen Chronologie und Topographie, die kargen Berichte über Jesu Kindheit und Jugend, die mangelnde Schilderung des Charakters Jesu und seiner Jünger bestätigt es: Das Neue Testament und die in ihm niedergelegte Überlieferung zeugt vom Glauben und predigt den Glauben. Nach dem Zeugnis der Urkirche ist Jesus von Nazareth Sohn Gottes⁴.

Glaube und Urgemeinde

Die protestantischen Vertreter der Formgeschichte verknüpfen nun mit diesen Ergebnissen einer sachlichen Forschung, die heute zum festen Besitz auch der katholischen Exegese gehören⁵, sehr weitreichende theologische Aussagen. Sie setzen voraus, daß die in den Evangelien niedergelegte Tradition von der Urgemeinde für ihre Bedürfnisse geschaffen wurde und daher zunächst nur von

⁴ Zur formgeschichtlichen Methode vgl. vor allem die Hauptwerke: *K. L. Schmidt*, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1933²; *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1957³. Eine fast lückenlose Bibliographie gibt *P. Benoit*, Réflexions sur la »formgeschichtliche Methode«, in: Revue biblique 53 (1946) 481–512 und neuestens *G. Iber*, Zur Formgeschichte der Evangelien, in: Theol. Rundschau 24 (1956/57) 283–338.

⁵ Vgl. z. B. *E. Schick*, Formgeschichte und Synoptikerelegese, Münster 1940; *A. Wikenhauser*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1956², 182–199. Nur die ntl. Wissenschaft der englischen Anglikaner steht der Formgeschichte nach wie vor skeptisch gegenüber. Siehe darüber neuestens *B. Rigaux*, a. a. O., 505, vor allem Anm. 3.

ihrem Glauben, nicht vom irdischen Jesus zeugt. Diese schöpferische Funktion umfaßt jedenfalls Formulierung, Gestaltung und Auswahl des überkommenen Gutes. Man deutet die Worte und Taten Jesu im Licht der nachösterlichen Gegenwart. Darum ist die Überlieferung »von dem gläubigen Verstehen der Geschichte und Gestalt Jesu geprägt«⁶ und enthält ein einziges »Geflecht von Bekenntnis und Bericht, Historie und Glauben«⁷.

Die historische Forschung trifft daher immer nur auf den Glauben der Urkirche. Zu Jesu Worten und Taten selbst vorzudringen, »Geschichte« von ihrer »Deutung« zu scheiden, diese Aufgabe erklärt man für weithin unlösbar und aussichtslos. Zum »historischen Jesus« haben wir »schlechterdings keinen Zugang«. Sein Leben und seine Verkündigung liegt uns »nur in dem nachösterlichen Kerygma vor und ist durch dieses so überdeckt, daß es unmöglich ist, aus ihm hinterher wieder eine Historie Jesu zu rekonstruieren«⁸. So »wird die historische Zuverlässigkeit der Tradition zum Problem«⁹ und muß von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Zwar waren die Synoptiker noch des Glaubens, historische Tatsachenberichte zu geben und eine genaue Tradition über den irdischen Herrn zu besitzen. Aber, so heißt es bei Käsemann: »Die historische Kritik hat uns diesen guten Glauben erschlagen. Wir können nicht mehr die Zuverlässigkeit der synoptischen Überlieferung im allgemeinen voraussetzen«¹⁰. Darum sei jeweils »nicht mehr die etwaige Unehtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen«¹¹.

Nun hält die geschichtliche Treue der Evangelien in den großen Linien des Lebens Jesu auch dieser Kritik stand. Jesu Geburt unter Herodes, seine Predigtstätigkeit in Galiläa, Leiden und Tod in Jerusalem gehören zu den unumstößlich gesicherten historischen Tatsachen. Allein, die Übereinstimmung der Forscher erstreckt sich nicht weit über dieses Gerippe hinaus. Zwar teilen wenige Bultmanns radikale Meinung, »daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können«¹² und »daß nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen ist«¹³; aber bei allen Theologen der historisch-kritischen Schule herrscht eine große Skepsis. Sie beruht letztlich auf einer These, die zum ureigensten Gut des Liberalismus gehört und noch heute unvermindert ihre Wirkung ausübt.

⁶ Bornkamm a. a. O., 16.

⁷ Ebd. 19.

⁸ H. Diem, Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München 1957⁸, 78. Ähnlich auch ders., Theologie als kirchliche Wissenschaft, München 1951, 63. 67.

⁹ G. Iber a. a. O., 320.

¹⁰ E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 51 (1954) 142. Ähnlich auch H. Diem, Dogmatik, 78: »Die Synoptiker sind freilich der Meinung gewesen, historische Tatsachenberichte zu geben«, und E. Heitsch, Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 53 (1956) 194–195.

¹¹ E. Käsemann a. a. O., 142.

¹² R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1951, 11.

¹³ Ders., Die Erforschung der synoptischen Evangelien, Gießen 1925, 33.

Diese These begnügt sich nicht mit der Feststellung einer für die historische Forschung schwer überschreitbaren Grenze zwischen Jesus und dem Glauben der Urkirche. Auch in der Sache glaubt sie einen deutlichen Bruch zu erkennen, der durch das Osterereignis markiert wird: Die Aussagen der Urkirche über Jesus seien anderer Art als die Verkündigung Jesu selbst und mit ihr nicht identisch. Jesu Predigt vom Reich Gottes wandle sich in den Glauben an seine Person und in das Bekenntnis seiner Messianität, Haltungen, die er selbst nicht beabsichtigt hätte. »Er, früher der *Träger* der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesentlicher *Inhalt*. Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden«¹⁴.

Die schöpferische Funktion der Urkirche erstreckt sich also auch auf den Inhalt der Verkündigung. Sie »produziert neue Worte..., die sie unbefangenen Jesus selbst in den Mund legt«¹⁵. Sie formt Wunderberichte – deren Material, Form und Topik sie in der religionsgeschichtlichen Umwelt findet – und erzählt sie von ihrem Heros, um seine Würde hervorzuheben, seine Autorität über die Gemeinde zu unterstreichen und seine ihm von Gott geschenkte Vollmacht zu bekennen. Sie verleiht ihm den messianischen Titel und verehrt ihn, der zeit seines Lebens nur einer der Propheten sein wollte, als Messias und Sohn Gottes. Die Urchristenheit läßt die historischen Ereignisse des Lebens Jesu »größtenteils in Vergessenheit geraten..., um sie durch ihre Botschaft zu ersetzen«¹⁶, eine Botschaft, die uns den Zugang zu Jesus »gerade nicht eröffnet, sondern versperrt«¹⁷. So wird die Frage: »Wie kam es vom Glauben Jesu zum Glauben an ihn?«¹⁸ zu einem der brennendsten Probleme der neutestamentlichen Theologie¹⁹, das auch die modernen Forscher mit ihren liberalen Vorgängern verbindet. Zwar ist es jetzt, wo man die mündliche Tradition bis in die ältesten Schichten zurückverfolgen kann und immer schon das urchristliche Kerygma findet, wesentlich schwerer geworden, die Entstehung jener Elemente in so kurzer Zeit zu erklären. Es besteht nicht mehr die Möglichkeit, die Entstehungsgeschichte auf lange Jahrzehnte zu verteilen und schöpferischen Persönlichkeiten eine führende Rolle zuzuschreiben, wie das in klassischer Weise F. Chr. Baur versucht hatte. Man gibt auch unumwunden zu, daß die Behauptung einer solchen Diskontinuität »die

¹⁴ Ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954², 34.

¹⁵ Ders., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 156.

¹⁶ E. Käsemann a. a. O., 129.

¹⁷ Ebd. 132. H. Diem, *Dogmatik* 41 spricht von der »in der evangelischen Theologie immer offenkundiger werdenden Verlegenheit..., daß zwischen Schrift und dem Beginn der Dogmengeschichte eine kaum zu überbrückende Kluft besteht«.

¹⁸ E. Fuchs, *Jesus und der Glaube*, in: *Zschr. f. Theol. u. Kirche* 55 (1958) 170.

¹⁹ R. Bultmann spricht von dem »großen Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde, warum die Gemeinde nicht nur die Gedanken seiner Predigt, sondern dazu und in erster Linie ihn selbst verkündigte« (*Die Christologie des Neuen Testaments*, in: *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933, 266).

Entstehung der Kategorien des Gemeindeglaubens kaum erklären kann²⁰, und man begnügt sich mit dem Hinweis auf »einen komplizierten historischen Prozeß..., den wir nicht mehr zu erkennen vermögen«²¹.

Desungeachtet wächst auch innerhalb der kritischen Schule die Zahl der Forscher, die in immer stärkerem Maß eine gewisse Kontinuität zwischen Jesus und seiner Kirche betonen. Man erkennt, daß die Frage nach der Person Jesu, seinem Leben und seiner Lehre doch nicht so aussichtslos ist. Man sieht das Wesentliche der Kirche bereits im Leben und im Selbstbewußtsein Jesu begründet und erkennt die notwendige Bindung des Glaubens an Jesus selbst und nicht nur an ein Kerygma von ihm: »Denn offenbar ist der Glaube nicht christlicher Glaube, wenn er nicht Anhalt hat am historischen Jesus selbst«²².

Das Erbe des 19. Jahrhunderts

Dennoch hat die über 200jährige scharfe Kritik am Neuen Testament auch bei jenen Theologen ihre Spuren hinterlassen, die die Verbindungslinien von der Kirche zurück zu Jesus recht kräftig ausziehen. Überall begegnet man einer tiefen Skepsis den neutestamentlichen Texten und ihrer geschichtlichen Treue gegenüber. Diese mißtrauische Haltung stammt nicht nur aus einem an Kant und dem Neukantianismus orientierten Begriff der geschichtlichen Erkenntnis²³; sie gründet vor allem in der Unsicherheit, mit der man dem Phänomen des Wunders und der übernatürlichen Ereignisse begegnet. Die protestantische Theologie steht immer noch in der Tradition der im 19. Jahrhundert gewachsenen geschichtswissenschaftlichen Methode, die alle übernatürlichen, also nicht mit Analogie und Korrelation in die innerweltliche Kausalität einzuordnenden Phänomene als mit ihren Prinzipien unvereinbare und darum unhistorische Ereignisse aus ihrer

²⁰ H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 280. Dort (279—281) ein aufschlußreicher Hinweis auf die meist entschiedene Ablehnung, auf die die kritische Position in der nichtdeutschen Theologie stößt.

²¹ R. Bultmann, Jesus 15.

²² G. Ebeling, Jesus und Glaube, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 55 (1958) 67. Zu dieser Richtung gehören z. B. Stauffer, auch — mit Einschränkungen — Bornkamm und vor allem Althaus. Selbst E. Käsemann sieht ein bezeichnendes Symptom für die theologische Entwicklung darin, »daß... Fuchs, G. Bornkamm und ich uns gezwungen sehen, die Behauptung einzuschränken, Ostern habe das christliche Kerygma begründet, und daß wir nach der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben fragen müssen« (Neutestamentliche Fragen von heute, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 [1957] 11). Vgl. auch ebd. 3: »Der historisch-kritische Radikalismus wird zunehmend isoliert und eingeengt.«

²³ In dieser Sicht bleibt das »Ding an sich«, hier also die Geistigkeit der geschilderten Person, dem Erkennen unzugänglich. Der Berichterstatter »deutet« die vorliegenden Phänomene — Worte, Taten, Aufzeichnungen —, indem er sie mit der formenden Kraft seines Geistes in einen sinnvollen Zusammenhang bringt. Es ist dann verständlich, daß in den Evangelien zunächst der Geist ihrer Verfasser und nicht der Geist Jesu Christi sichtbar wird, und daß man von diesen Voraussetzungen her immer argwöhnen muß, die »Deutung« verfälsche die Sache.

Betrachtung grundsätzlich ausschloß. Diese Haltung ist heute weithin noch von unverminderter Wirksamkeit. Der Historiker, so heißt es bei Diem, »steht vor der Aufgabe, Ereignisse festzustellen und zu beurteilen, die nach den Voraussetzungen, unter denen er sonst die Geschichte beurteilt, gar nicht geschehen sein können«²⁴.

Zwar finden sich selten Aussagen, die die Unmöglichkeit wirklich geschehener Wunder mit solcher Deutlichkeit aussprechen wie R. Bultmann es tut, bei dem es heißt: »Der Gedanke des Wunders... als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens... ist unvollziehbar geworden und muß preisgegeben werden«²⁵. Doch lehnt die gesamte historisch-kritische Theologie mit unterschiedlichen Formulierungen, aber in hinreichender Klarheit die Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse ab²⁶. Sie deutet die evangelischen Berichte über die Geburt Jesu, die Naturwunder (zu denen auch Taufepiphanie, Versuchung, Verklärung und in gewissem Sinn Auferstehung gehören) als Zeugnisse des urchristlichen Glaubens, der einem vom Sichtbaren wesentlich unterschiedenen Bereich angehört und sich darum durchaus in solchen »Legenden« aussprechen kann. Auch die Aussagen über die messianische Würde und die Gottheit Christi sind in diesem Sinn zu erklären²⁷.

Kerygma gegen Geschichte

Nun unterscheidet sich die heutige Theologie von ihren liberalen Vorgängern darin, daß sie diese Verkündigung der Kirche von Jesus, dem erhöhten Herrn, nicht zu eliminieren sucht, um den Glauben am historischen Menschen Jesus auszurichten, sondern daß sie gerade diesem Kerygma entscheidende Bedeutung für den Glauben zuschreibt und das irdische Leben Jesu in den Hintergrund treten läßt. Grund und Gegenstand des Glaubens ist die Predigt der Urkirche, nicht die irdische Person Jesu in ihrer historischen Feststellbarkeit. Denn der Glaube richte sich seinem Wesen nach nicht auf das Sichtbare, Gegenständliche, sondern auf Unsichtbares, Unweltliches, das der historischen Forschung nicht mehr zugänglich sei. Ja, er sei erst dann wahrer Glaube, wenn er sich auf nichts historisch

²⁴ H. Diem, *Theologie als kirchl. Wissenschaft* 59.

²⁵ Zur Frage des Wunders, in: *Glauben und Verstehen* I 214, 216. Vgl. auch ebd. 227: »Deshalb sind in der Diskussion die »Wunder Jesu«, sofern sie Ereignisse der Vergangenheit sind, restlos der Kritik preisgegeben, und es ist mit aller Schärfe zu betonen, daß schlechterdings kein Interesse für den christlichen Glauben besteht, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen, daß im Gegenteil dies nur eine Verirrung wäre«.

²⁶ Auch das weitverbreitete Jesusbuch von Bornkamm gehört in diese Richtung. Vgl. etwa S. 120 über die Naturwunder und S. 142 über die Leidensweissagungen (»Sie sind deutlich erst im Rückblick auf seine Passion formuliert«).

²⁷ Nach H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, in: *Zschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957) 360 sind die Titel, die die Urkirche auf Jesus häuft, »Verschlüsselung des im Leben Jesu enthaltenen Novums mittels einer vorgegebenen Terminologie«.

Ausweisbares mehr stütze, sondern sich in radikaler Ungesicherheit entscheide, ohne Gründe zu suchen. Die Offenbarung, auf die er antwortet, »ist, was sie ist, nur als unbegründbare Begegnung«²⁸, und man muß den Mut haben, »das Risiko des Verfehlens«²⁹ einzugehen. Wahrheit und Notwendigkeit des Glaubens lassen sich nur im Glaubensakt selbst erkennen.

Darum ist der Glaube »an einer historischen Jesus-Forschung relativ uninteressiert«³⁰. Er hat nur ein »sehr begrenztes Interesse an einer solchen Darstellung dessen, was eigentlich geschehen ist«. Die glaubende Gemeinde kann »die historische Darstellung des Todes Jesu und seines vorhergehenden Lebens mit ruhigem Gemüt beiseite lassen«³¹, ohne in ihrer Sicherheit erschüttert zu werden. Wenn auch der Gläubige immer wieder mit Recht nach der geschichtlichen Gestalt Jesu fragen wird³², sein Glaube stützt sich nicht auf sie und ist darum von den Ergebnissen der historischen Kritik weithin unabhängig. Ihm genügt die Predigt der Kirche von Jesus Christus, dem verkörperten und erhöhten Herrn. Ob dieser verkündete Christus mit dem historischen Jesus von Nazareth identisch ist, wie es das Kerygma behauptet, das läßt sich mit manchen Gründen auch historischer Art stützen³³; im Grund aber ist dies eine Angelegenheit des Glaubens, der gerade in der ständigen Anfechtung wissenschaftlicher Ungesicherheit wahrer Glaube ist. »Das Ja zur Ungesicherheit« gehört zur reformatorisch verstandenen Heilsgewißheit »allein im Glauben«³⁴.

In einer solchen Betrachtungsweise treten die konkreten Ereignisse des Lebens Jesu in den Hintergrund. Ja, bei Bultmann, der auch hier bis zu den äußersten Konsequenzen fortschreitet, reduziert sich ihre Bedeutung für den Glauben auf das bloße »Daß« des Gekommenseins Jesu, auf die bloße Tatsache der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem Träger des zur Entscheidung aufrufenden Wortes³⁵. »Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der gepredigte, ist der

²⁸ E. Käsemann, *Das Problem des hist. Jesus* 138.

²⁹ *Ders.*, *Neutestamentliche Fragen* 7.

³⁰ N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: in: *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 124.

³¹ *Ebd.* 123.

³² Die Legitimität der Frage nach dem historischen Jesus wird besonders bei Bornkamm betont: Die Evangelien »erlauben nicht nur, sie fordern diese Bemühung« (a. a. O. 20).

³³ Das gilt für jene Theologen, die eine Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche betonen. Bultmann hingegen glaubt, die Diskontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der Verkündigung der Kirche von ihm historisch erweisen zu können. Auch H. Braun spricht von einer »historisch unberechtigten Gleichsetzung des Erhöhten mit Jesus« (a. a. O. 375).

³⁴ G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in: *Zschr. f. Theol. u. Kirche* 47 (1950) 42.

³⁵ »Nicht das Was, sondern das Daß seiner Verkündigung ist das Entscheidende« (Die Christologie des Neuen Testaments, in: *Glauben und Verstehen* I 265). Das entspreche auch dem historisch-kritisch erforschten Wesen des NT: »Weder Paulus noch Johannes vermitteln eine geschichtliche Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus«, auch die Synoptiker tun es nicht, wenn sie »in ihrem eigenen Sinn« gelesen werden (in: *Kerygma und Mythos* I, Hamburg-Volksdorf 1954⁸, 133).

Herr«³⁶. Wer nach dem historischen Jesus »hinter« dem Kerygma frage, suche nach unberechtigten Sicherungen. Er wolle den Glauben, der »in seiner Bezogenheit auf seinen Gegenstand nicht ausweisbar« sei³⁷, beweisen. Ja, »die etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruchs der Verkündigung ist schon ihre Ablehnung«³⁸. Die Anerkennung Jesu als dessen, »in dem Gottes Wort entscheidend begegnet«, ist »ein reiner Glaubensakt, der von der Beantwortung der historischen Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten habe, unabhängig ist. Diese Frage kann nur der Historiker beantworten – soweit sie überhaupt beantwortbar ist; und von seiner Arbeit kann der Glaube als persönliche Entscheidung nicht abhängig sein«³⁹. Selbst wenn sich herausstellen sollte, daß die Verkündigung der Gemeinde nicht auf Jesus von Nazareth zurückginge, »so ändert sich damit das, was in dieser Überlieferung gesagt ist, in keiner Weise«⁴⁰. Darum sind die Ereignisse des Lebens Jesu nur Voraussetzung für das Kerygma, nicht dieses selbst.

Die weitgehend negativen Ergebnisse der historischen Kritik lassen nach Bultmann gerade das Wagnis des Glaubens in seiner Radikalität sichtbar werden. Da sie alle »vorfindliche« Sicherheit erschüttern, da sie fast alle Brücken zu Jesus von Nazareth abbrechen, da sie den größten Teil der von der Tradition festgehaltenen Meinungen in Frage stellen, nehmen sie dem Glaubenden jede Möglichkeit, nach Gründen oder gar Sicherungen seines Glaubens zu suchen. Sie zwingen ihn zur radikalen Preisgabe seiner selbst in jener einsamen, ungesicherten Entscheidung, in der für Bultmann das Wesen des Glaubens besteht.

So hat die durch Formgeschichte und dialektische Theologie herbeigeführte Wende eine neue Lage geschaffen. Die liberale Leben-Jesu-Forschung hatte gehofft, durch Ausscheidung des Dogmas Jesus von Nazareth in seiner reinen Menschlichkeit zu finden, um an ihm als kritischem Maßstab alle Kirchenlehre zu messen. Ihre Schüler erkannten, daß das Neue Testament von seinem Wesen her eine solche Frage verbietet, weil es auch in der ältesten Tradition immer nur den Messias und Sohn Gottes, nie einen reinen Menschen Jesus kennt. Daß nun freilich Jesus von Nazareth in seinem Wesen der gewesen sei, als den ihn die Urkirche verkündete, diese Folgerung verbot das noch unvermindert wirksame Erbe der liberalen Theologie. So läßt man den »historischen Jesus« hinter den im Kerygma

³⁶ R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: *Glauben und Verstehen* I 208.

³⁷ Ders. in: *Kerygma und Mythos* II, Hamburg-Volksdorf 1952, 199.

³⁸ Ders., *Theologie des NT* 301.

³⁹ Ebd. 26. Vgl. auch *Kerygma u. Mythos* I 46: »Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht«; und *Kerygma u. Mythos* II 207: »Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann... Die Sicherheit findet nur, wer alle Sicherheit fahren läßt«.

⁴⁰ R. Bultmann, *Jesus* 16.

der Kirche gepredigten »verklärten Christus« zurücktreten. Der Weg zu ihm wird eng, gewunden und in vielen Fällen aussichtslos versperrt. Aber das Kerygma der Urgemeinde, das an keinem anderen Maßstab mehr meßbar ist⁴¹ und wenig Interesse am irdischen Leben Jesu hat, liegt offen vor uns und fordert den Glauben des Hörers. Dieser Glaube steht fest in sich selbst und braucht keine historischen Sicherungen, keine Gründe und keine Beweise, da er in der Entscheidung für das Kerygma der Kirche Jesus Christus als den erkennt, in dem allein Licht, Leben und Heil auf den Menschen zukommt.

II

Der geschichtliche Jesus in der Verkündigung der Urkirche

Nun besteht gerade der Inhalt des Kerygmas des Neuen Testaments in nichts anderem als in der Verkündigung der irdischen Geschichte Jesu von Nazareth⁴². Das Neue Testament hat ein entscheidendes Interesse daran, von immer neuen Seiten her zu zeigen: Dieser Jesus von Nazareth ist der von Gott gesandte Messias. Die konkreten Züge seines Lebens treten nicht etwa zurück, sondern gehören mitten in das Kerygma hinein. Schon die Petrusreden der Apostelgeschichte, die zur ältesten Traditionsschicht des Neuen Testaments gehören, enthalten einen klaren Aufriß des Lebens Jesu (z. B. Apg 10, 37–41). Sie rufen den Hörern das Geschehen der jüngst vergangenen Tage ins Gedächtnis: In dem Leben, dessen Zeugen sie selbst gewesen und dessen schmachvoller Ausgang ihnen noch vor Augen steht (Apg 2, 22f; 3, 13–17; 4, 10f), in diesem Leben hat sich Gott offenbart, indem er Jesus von den Toten auferweckte (z. B. Apg 2, 22–24. 36). Die Urkirche weiß, daß die Offenbarung Gottes, in der Heil und Leben erschienen ist, sich gerade im konkreten menschlichen Leben Jesu Christi ereignete. Es ist darum kein Zufall, daß die eigentliche Missionspredigt der Kirche, die in den Evangelien uns erhalten ist, die Gestalt eines Lebens Jesu annahm und als Bericht eines historischen Geschehens vor den Hörer tritt.

Aus diesem Grund verstehen sich die Apostel als Zeugen des irdischen Lebens und Sterbens Jesu Christi. Sie sind »Zeugen alles dessen, was er im Lande der Juden und in Jerusalem getan hat« (Apg 10, 39), von der Taufe durch Johannes an bis zur Auferstehung. In ihrer Person ruht die Kontinuität der Überlieferung, auf deren Lückenlosigkeit das Neue Testament die Wahrheit des Glaubens gegründet sieht. Das zeigt in beispielhafter Deutlichkeit das Lukasevangelium, dessen Verfasser die Ereignisse des Lebens Jesu berichten will, »wie sie uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind«, damit seine

⁴¹ So *ders.*, Kirche und Lehre im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen I 181 ff, vor allem 186.

⁴² Vgl. dazu J. R. Geiselmann, Jesus Christus, Stuttgart 1951.

Leser »die Zuverlässigkeit« des von ihm Berichteten erkennen (Lk 1, 2. 4). Das zeigt der große Auferstehungsbericht des Paulus, der sich ausdrücklich auf die lange Reihe der Zeugen beruft, die den Auferstandenen gesehen haben (1 Kor 15, 3–7). Und wenn der erste Johannesbrief gleich zu Beginn mit solcher Eindringlichkeit betont, er verkündige nur, »was wir gehört und gesehen haben« (1 Jo 1, 1–3), was will das anders heißen, als daß die Urkirche selbst es verbietet, die Glaubensverkündigung von dem Bericht über Jesus von Nazareth zu lösen und auf jede Sicherheit des Glaubens zu verzichten! Das apostolische Kerygma ist keine selbsterfundene Spekulation und kein zeitloser Mythos (2 Petr 1, 16) – sei er platonischer oder existentialistischer Art –, der nur den Sinn hätte, den Menschen in die Entscheidung zu rufen. Es hat die Geschichte selbst zum Gegenstand, jene Geschichte, in der Gott sich offenbarte und in der allein Gott sich finden läßt.

Das Kerygma der Urkirche hat also keinen Stand in sich selbst. Es besteht gerade in dem Hinweis auf das konkrete Leben und Sterben Jesu Christi, und es fällt in sich zusammen, wenn die Frage nach dem irdischen Jesus nicht mehr gestellt werden darf. Es ist keine Wolke, die uns Jesu Gestalt verdeckte, es ist nur ein ausgestreckter Finger, der zu Jesus hinführt, nur ein Weg, der ohne das Ziel sinnlos wird, ein Licht, das ohne seine Quelle erlischt. Würde das Zeugnis der Apostel als falsch erfunden, dann wären sie alle Lügner, und der Glaube wäre leer und nichtig (1 Kor 15, 14–15).

Wenn aber das Leben Jesu und der Bericht von ihm unerläßlicher Bestandteil des Kerygmas der Kirche ist, dann kann man die Frage nach diesem Leben nicht als »Rückfrage« »hinter« das Kerygma bezeichnen, die sich bereits vom Glauben distanzierte. Der Gläubige, der sich mit dem Leben Jesu befaßt, bleibt mit solcher Frage innerhalb seines Glaubens. Er schreitet gleichsam den Raum ab, den der Glaube umschließt, um immer tiefer in das Geheimnis jener Person einzudringen, in der sein Glaube gründet. Auch wer mit Jesus Christus zum ersten Mal in Berührung kommt, mag ihn nun historische Forschung oder religiöses Suchen führen, trifft nie auf einen neutralen Bericht unbeteiligter Zuschauer, der wie andere historische Quellen sein Inneres unberührt lassen könnte. Immer schon begegnet er der Stimme der Kirche, die ihn durch die Verkündigung des geschichtlichen Menschen Jesus zu Glaube, Buße und Umkehr ruft. Es gibt keinen Weg zu Christus am Zeugnis der Kirche vorbei, und je genauer sich einer mit dem Neuen Testament befaßt, je kritischer und sachlicher er es befragt, desto unüberhörbarer wird ihm der Ruf, an diesen historischen Jesus als den Sohn Gottes zu glauben.

Einheit von Glaube und Verkündigung

Allein, dieser zum Glauben fordernde Ruf ist nicht nur Stimme der Kirche in dem Sinn, als ob sie an die Ereignisse des Lebens Jesu von außen eine Deutung

heranbrächte, die den an sich zweideutigen Fakten erst den rechten Sinn gäbe⁴³. Die Tatsachen des Lebens Jesu selbst, seine Worte, die er sprach, die Wunder, die er wirkte, das Leiden und der Tod, den er erlitt, sprechen eine laute und deutliche Sprache. Sie weisen über sich selbst hinaus auf die geistige Mitte der Person, der sie entsprangen. Sie offenbaren, jede neu und jede von einer anderen Seite, den Sinn, den Jesus selbst in sie hineinlegte. Sie ermöglichen dem aufnahmebereiten Hörer der Botschaft das Verständnis der Person Jesu und werden erst dem verständlich, der sich durch sie zum Herzen Jesu Christi führen läßt. Die Verkündigung der Kirche will nur die Stimme der Worte und Taten Jesu deutlicher und unüberhörbarer erklingen lassen. Hinter den Fakten des Lebens Jesu besteht kein dem Menschen unerkennbarer und unzugänglicher leerer Raum, so daß er sich blind auf die Botschaft der Kirche verlassen müßte und keine Möglichkeit hätte, mit der Geistigkeit Jesu selbst in Verbindung zu kommen.

Die so fragwürdigen Ergebnisse der kritischen protestantischen Theologie, die zu Anfang in Kürze skizziert wurden, gründen letzten Endes nicht allein in der Ablehnung der Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse, sondern in der stillschweigenden Gleichsetzung der Äußerungen einer Person mit den Gegenständen der stofflichen Welt. Diese Stoffdinge stehen in sich selbst und meinen keinen Sinn. Sie lassen nur eine Feststellung ihres Daseins und ihrer Eigenschaften und eine Erklärung durch Wirkursachen zu. Die Worte und Handlungen einer Person hingegen sind Träger einer Finalität, eines Sinnes, der auf die in ihnen sich äuffernde Person zurückverweist. Sie werden erst verständlich durch ihren Bezug auf die Sinnhaftigkeit, die in der Geistigkeit einer mit naturwissenschaftlichen Kategorien nicht mehr erfassbaren Person ihren Grund haben, durch die Erkenntnis des Zieles, das der Mensch mit ihnen verfolgt. Zwar lassen sie sich in ihrer Seinsweise auch feststellen und erklären und in den Zusammenhang von Wirkursachen einordnen. Wenn man jedoch jene Sinnhaftigkeit übersieht, kann sich die Meinung bilden, hinter den Worten und Handlungen einer Person bestünde ein leerer, unerkennbarer Raum, so daß sie von außen her »gedeutet« oder »interpretiert« werden müßten. Solche Deutung wäre dann stets von den Denkformen und der Vorstellungswelt des Deutenden geprägt und böte keine Gewähr für ihre Übereinstimmung mit den Gedanken und Ansichten dessen, von dem sie stammen.

Von diesen Voraussetzungen her ist es erklärlich, daß man die Person Jesu in einem leeren, nur in Einzelfällen und lückenhaft erhellbaren Raum hinter dem Kerygma der Urkirche verschwinden ließ und den konkreten Ereignissen des Lebens Jesu für den Glauben keine konstitutive Bedeutung mehr zumaß. Dann wird der Glaube ein Sich-fallen-Lassen in einen inhaltslosen Raum auf Grund einer nicht mehr ausweisbaren, völlig ungesicherten Entscheidung. Dann kann man von einem — grundlosen — »Entschluß« der Urkirche sprechen, Jesus als den

⁴³ Zum Folgenden vgl. *A. Brunner*, Glaube und Erkenntnis, München 1951; und: Erkenntnistheorie, Köln 1948, 89—113.

Messias anzuerkennen⁴⁴, von einem Entschluß, der den Hörer der kirchlichen Verkündigung zur selben unbegründeten Entscheidung aufruft. Wenn der Glaube auf Grund der angenommenen Unerkennbarkeit des Geheimnisses der Person Jesu Christi sich nur auf das Unsichtbare, Unaussprechliche und Unausweisbare richtet, sind solche Folgerungen unvermeidlich⁴⁵.

Das wahre Wesen des Glaubens

In Wahrheit ist der Glaube liebende und selbstlose Anerkennung der Person Jesu Christi, die im hellen Licht der Geschichte steht. Glaube ist ein Eingehen in die Haltungen der geliebten Person, ein Sich-Versetzen an ihre Stelle, um von da aus ihre Ziele in ihrem Zusammenhang mit ihr zu sehen und ihre Handlungen in ihrer Sinnhaftigkeit zu begreifen. Wer glaubt, bejaht den anderen in seinem einmaligen, unwiederholbaren Personsein. Er nimmt ihn, wie er selbst in seinem von mir nicht geschaffenen und von mir nicht abhängigen Selbstsein ist. Glauben heißt, sich geistig an die Stelle der zu verstehenden Person setzen und von deren Selbst aus ihre Welt als zusammenhängende, von ihr getragene und bestimmte Einheit erblicken.

Freilich muß sich eine Person, die erkannt und verstanden werden will, mitteilend offenbaren. Sie steht nicht jedem Zugriff offen wie die Dinge der untermenschlichen Welt. Sprechend und handelnd öffnet sie sich dem Blick des andern und führt ihn den Weg zum Geheimnis ihres Herzens. Keine dieser Gegebenheiten vermag die Geistigkeit der Person vollkommen zu offenbaren. Jede weist von ihrem Ort aus auf die Mitte hin, aus der sie entspringen und ihre innere Sinnhaftigkeit erhalten. Aber sie sind der einzige Weg, auf dem eine Person sich vom Menschen erkennen läßt, und haben deswegen eine entscheidende Bedeutung. Weil der Mensch ein Leib-Seele-Wesen ist, ist seine Erkenntnis notwendig an diese sinnhaften Gegebenheiten gebunden. Da sie über sich hinausweisen, gleichsam Strahlen sind, in denen ihr Ursprung hervorleuchtet, ist der Erkennende nicht auf eine nur von außen kommende Deutung angewiesen. Sie selbst führen ihn ans Ziel.

Aus diesem Grund besitzen auch die Worte und Taten Jesu eine absolut notwendige und konstitutive Bedeutung für den Glauben. In ihnen allein kommt der Mensch mit Jesus Christus selbst in Verbindung und ist notwendig auf sie angewiesen, da sonst Jesu Person ihm unverkennbar und unzugänglich bliebe.

⁴⁴ So z. B. R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen I 203 ff.

⁴⁵ So z. B. E. Fuchs, Jesus und der Glaube 171–172: »Der Glaube meint stets etwas Unsichtbares, er ist nun einmal kein Schauen. Glauben an Jesus konnte es gegenüber dem historisch sichtbaren Jesus nicht gut geben; es sei denn, der historische Jesus hätte auf johanneische Art zwischen dem, was man an ihm sah, und dem, was er für den Glauben war, unterschieden.«

Freilich ist die Erkenntnis der Person Jesu Christi — so sehr sie die Strukturen jeder personalen Erkenntnis verwirklicht — eine Erkenntnis ganz besonderer Art. Fordert doch die Anerkennung, die mit jedem Verstehen verbunden sein muß, in der Erkenntnis Jesu Christi letzte Hingabe, radikalen Verzicht auf sich selbst. Denn Jesus ist eine Person, die lebendig begegnet und nicht vergangen ist wie andere Persönlichkeiten der Geschichte. Darum kann das Neue Testament gar nicht anders als bekennd von ihm sprechen, und vor solcher Botschaft gibt es keine Neutralität; ja, angesichts des Anspruchs, den Jesus stellt, wäre Neutralität bereits Ablehnung: Wer mit Christus in Berührung kommt, ist aufgefordert, sein Leben allein auf Gottes Wort zu bauen und nicht mehr auf sein eigenes Planen und Wünsen. Er soll sich bis in die letzten Tiefen seines Herzens hinein Christus in die Hand geben und sich von ihm führen lassen. Er muß bereit sein, alle innerweltlichen Werte, auch das Liebste und Teuerste, ja sein eigenes Leben zu opfern um der Treue zu Jesus Christus willen. Er soll absolut auf die Treue seines Herrn vertrauen, daß er seine Verheißung bis zu Ende erfüllen wird⁴⁶.

Weil solcher Glaube an Jesus Christus das Letzte verlangt, ist der Mensch verpflichtet, nach der höchsten Sicherheit zu suchen, die ihm möglich ist. Solche Entscheidungen, in denen er sich selbst wegschenkt, darf er nicht blindlings fällen. Er verginge sich mit solchem Verhalten gegen sein schöpfungsmäßiges Wesen, da er dieses Tun vor seinem Gewissen nicht mehr rechtfertigen könnte. Von seinem Wesen als personaler Entscheidung her verlangt der Glaube sichere und genaue Erkenntnis der Person, der er sich hingibt.

Das Aufscheinen des Göttlichen an den geschichtlichen Tatsachen

Zu dieser Sicherheit kommt er nicht auf dem Weg eines naturwissenschaftlich-mathematischen Beweises, der geradlinig fortschreitet und, da er keine Entscheidung fordert, wesentlich vorpersonaler Art ist und mit einer zwingenden Gesetzmäßigkeit zum Schluß kommt. Der Glaube schreitet wie alles personale Erkennen von den gegenständlichen Äußerungen einer Person in deren ungegenständliche Mitte voran, indem er sich gleichsam in den anderen hineinbegibt, ihn als personale Freiheit anerkennt und, mit ihm auf die Dinge zugehend, die vielen Äußerungen in ihrem sinnvollen Zusammenhang schaut. In dem Maß, als sich die verstreuten und für den Außenstehenden vielleicht zusammenhanglosen und scheinbar widersprechenden Glieder zu einem verständlichen Ganzen zusammenschließen, gewinnt das Erkennen Sicherheit. Diese Zusammenschau der verschied-

⁴⁶ Wo — aus Gründen, die subjektiv durchaus schuldlos sein können — die Bereitschaft zu dieser Hingabe noch nicht besteht, ist auch die Erkenntnis des Geheimnisses Jesu Christi und des Sinnes seiner Handlungen nicht oder nur ansatzweise gegeben. Die Fakten des Lebens Jesu sind in sich eindeutig, aber nicht zwingend, da sie personale Entscheidungen fordern. Der Mensch kann sich ihnen verschließen und sieht sie dann nur in ihrer gegenständlichen Struktur, nicht in ihrer Sinnhaftigkeit.

denartigen Äußerungen von der sinngebenden Personmitte her ist das sicherste Kriterium der Wahrheit und Glaubenswürdigkeit der zur Entscheidung aufrufenden Person. Jesu Worte und Taten, seine Wunder und seine Zeichen sind keine Vordersätze eines Syllogismus naturwissenschaftlich-mathematischer Art. Sie sind Voraussetzungen, gegenständliche Bedingungen der ungegenständlichen Erkenntnis, Voraussetzungen, die selber in die Glaubenserkenntnis eingehen und ihre letzte Sicherheit gerade in der gläubigen Hingabe an Jesus Christus gewinnen.

So sind die Ereignisse des Lebens Jesu keine Chiffren, hinter die man nur tastend und unsicher vordringen könnte. Sie sind kein Vorhang, der Jesu Person verdeckte. Alle weisen den Weg zu ihm, weil nur in ihnen das Geheimnis Jesu Christi sich dem Blick der Menschen offenbart.

Dieses Geheimnis Jesu Christi, das als sinngebende Mitte hinter seinen Worten und Taten steht, der Punkt, in dem die einzelnen Elemente in ihrer Einheit erscheinen, ist das Geheimnis seiner Gottessohnschaft. Die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Überlieferung von Christus und die Wahrhaftigkeit seines Anspruchs läßt sich mit mannigfachen Gründen stützen und erhärten: Man kann auf die für die damalige Zeit einmalige Sachlichkeit der Berichte hinweisen, auf die bis in die ersten Jahre nach Ostern hinabreichende mündliche Tradition, auf die Verflochtenheit der Evangelien mit ihrer Zeit und die Genauigkeit ihrer zeitgeschichtlichen und topographischen Angaben — alles Gründe, die es unmöglich machen, die Entstehung der Kirche und des Evangeliums zu erklären, wenn man nicht schlicht die Berichte der Augenzeugen, die Jesus besser kannten als jeder andere, als getreues und wahrhaftiges Zeugnis gelten läßt. Selbstverständlich sind die Evangelien keine »Protokolle« im heutigen Sinn und enthalten daher manche Divergenzen in Formulierung und Berichterstattung, die natürlich nicht oberflächlich harmonisiert werden dürfen. Es geht hier auch nicht um die naturgetreue Wiedergabe des äußeren Verlaufs des Lebens Jesu durch die Evangelisten, sondern darum, daß sie an den äußeren Taten und Geschehnissen das aufscheinen lassen, was Jesus in seinem persönlichsten Sein ist: Gottes Sohn! Allein um dieses Geheimnisses willen ist uns das Leben Jesu berichtet, und auch die Auswahl der Ereignisse und die Betonung bestimmter Seiten ist von daher zu verstehen. Diese fundamentale Aussage der schöpferischen Tätigkeit der Urkirche zuzuschreiben, dafür besteht schlechthin kein Grund und keine Möglichkeit — es sei denn, man lehnt von vornherein die Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse und der Menschwerdung des Sohnes Gottes ab.

Die sicherste, die letzte Gewißheit jedoch gibt die innere Einheit, in der das ganze Neue Testament erscheint, wenn man es von der sinngebenden Mitte aus versteht, die Jesu Gottessohnschaft ist. Wäre Jesus nur eine menschliche Person, dann bliebe das Neue Testament ein seltsames, unverständliches Konglomerat sich widersprechender Aussagen, und niemand hätte das Recht, an Christus zu glau-

ben. Nur in der Anerkennung Jesu Christi als Sohn Gottes fügen sich alle Elemente zu einer sinnvollen Einheit zusammen. Nur von Gottes Sohn, der wahrer Mensch geworden ist, kann behauptet werden, er sei von Ewigkeit bei Gott, und doch in der Zeit aus einer Jungfrau Mensch geworden; er habe sich in die Gewöhnlichkeit eines menschlichen Lebens erniedrigt und doch in Zeichen und Wundern sein göttliches Leben geoffenbart. Nur wer göttliche Macht sein eigen nennt und doch Mensch ist, kann die Zeichen und Wunder wirken, von denen das Neue Testament berichtet, und gleichzeitig seinem Tod hilflos ins Auge schauen; nur wer göttliches Wissen besitzt, kann den kommenden Weg seines Lebens überblicken und doch als Mensch vor seinem Ende zittern und bangen.

In dem Geheimnis der Person Jesu Christi treffen alle Linien des Neuen Testaments zusammen. Alle Worte und Taten, die von Jesus berichtet werden, die Titel, welche die Urkirche ihm beilegt, die Verehrung, die sie ihm entgegenbringt, alle diese Aussagen sind Elemente, in denen Jesus Christus sich auf immer neue Weisen ausspricht und sein Wesen vor unserem Blick entfaltet. Das Neue Testament weist deutlich auf diese sinngebende Mitte hin, wenn es nichts anderes verkünden will als allein Jesus Christus (Apg 5, 42; 8, 35; Kol 4, 3). Die Vielfalt der Titel, die es ihm beilegt, zeigt, daß keiner für sich allein genügt, Person und Werk Christi in seiner Einzigartigkeit nach allen Seiten hin zu erfassen.

So gewinnen alle Aussagen des Neuen Testaments in der Person Jesu Christi ihre oft verborgene und immer geheimnisvolle, aber im Blick der gläubigen Anerkennung deutlich und sicher erfaßte Einheit. Nur solche durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus geschenkte Sicherheit gibt dem Menschen das Recht, an Christus zu glauben. Dieser Glaube ist keine blinde, unbegründete und inhaltsleere Entscheidung, er ist liebende Anerkennung der Person Jesu Christi als des Sohnes Gottes und darum notwendig auf das konkrete Leben verwiesen, in dem er allein Zugang hat zum Geheimnis des Sohnes Gottes. »Das große Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde«, löst sich nicht »in der Einsicht, daß das Daß seiner Verkündigung das Entscheidende ist«; es löst sich im gläubigen Wissen darum, daß Jesus Christus von seinem Wesen her Sohn Gottes *ist* und den Glauben an seine Person selber fordert, und nicht erst durch die Verkündigung der Kirche zum Sohn Gottes, zum Herrn und Messias *wurde*. Das Neue Testament trägt an Jesus keine ihm fremde Deutung heran; es läßt nur seine Stimme lauter und deutlicher in diese Welt hinein erklingen, »damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist und damit ihr dadurch, daß ihr glaubt, in seinem Namen Leben habt« (Jo 20, 31).

Die rechte Auslegung des Neuen Testaments ist untrennbar verbunden mit der Anerkennung Jesu Christi als Sohn Gottes. Wer Jesus als reinen Menschen sieht, mag am Neuen Testament manches feststellen und erklären. Er kann die Geschichte des Textes und der einzelnen Schriften erhellen, er kann die geschichtliche Umwelt erforschen und eine Menge literarkritischer und formgeschicht-

licher Fragen lösen. Die liberale Bibelkritik und die historisch-kritische Methode gelangten dann auch zu vielfachen und gesicherten Ergebnissen. Aber das eigentliche Geheimnis des Neuen Testaments bekamen sie selten in den Blick. Die häufig so fragwürdigen Ergebnisse der modernen Bibelkritik zeigen mit aller Deutlichkeit, daß das Neue Testament eine Anhäufung unverständlicher und widersprechender Aussagen bleibt, solange einer nicht bereit ist, den Anspruch anzuerkennen, den es auf jeder Seite erhebt: Daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes ist, Gott von Ewigkeit her und Mensch geworden in der Zeit, Gott und Mensch in einer Person.

IST DIE FRAGE NACH DER CORREDEMPTIO MARIENS RICHTIG GESTELLT?

Von Mannes Dominikus Koster

Der Irrtum ist viel leichter zu erkennen, als die Wahrheit zu finden.

J. W. Goethe

Für den Kenner der Situation konnte seit 1950 kein Zweifel bestehen, daß die Frage nach der Corredemptio trotz gegenteiligen Anscheins der freien theologischen Diskussion unterliegt. Bestätigt hat das einerseits der Ausgang des Mariologen-Kongresses von 1950, der mit einer offenen Diskussion endete, andererseits aber auch das Verhalten des Apostolischen Stuhles, der sowohl vor unbegründeten Ansichten wie vor zu großer Enge in der Mariologie warnte¹, jedoch weder für noch gegen die Corredemptio sich äußerte. Gerade auch die Vermeidung des Ausdruckes »Corredemptio« von seiner Seite bekräftigte das. Noch bleibende Bedenken beseitigte das Wiedererscheinen der Mariologie von H. Lennerz², die den Vermerk des eigens zur Begutachtung bestimmten Zensors trägt, daß dieses Werk »nicht widerspricht dem Lehramt der Kirche noch der sicheren Lehre der Väter, Kirchenlehrer und Theologen«. H. Lennerz ist der am meisten bekannte Gegner der Mitwirkung Mariens, in dem Sinne, wie sie durchweg heute vertreten wird. Auch der Mariologen-Kongreß von Lourdes, 1958, hat seinerseits die Diskussion restlos offengelassen.

Nunmehr ist auch der weiteren Öffentlichkeit durch die Mitteilung von R. Leiber die Offenheit der Frage bekannt geworden. Schreibt er doch: »Was dagegen die Frage der ‚Mediatrice‘ und ‚Corredemptio‘ angeht, hat Pius XII. noch wenige Wochen vor seinem Tod, in den Tagen gleich nach Beendigung des Mariologischen Kongresses in Lourdes geäußert, die beiden Fragen seien zu ungeklärt und zu unreif; er habe in seinem ganzen Pontifikat bewußt und absichtlich vermieden, Stellung zu ihnen zu nehmen, sie vielmehr der freien theologischen Auseinandersetzung überlassen. Er denke nicht daran, diese Haltung zu ändern«³. Es kann darum niemand überraschen, wenn die offene Frage der Corredemptio Mariens dahin geprüft wird, ob sie grundsätzlich richtig gestellt ist, und, wenn nicht, ob es nicht deswegen aussichtslos erscheint, eine Einigung der Theologen in den bisherigen Ansichten zu erzielen.

Diese kritische Prüfung kann um so weniger unterbleiben, als sich immer deutlicher zeigt, wie unkritisch die heute weithin vertretene Ansicht nebst ihren

¹ Rundschreiben: Ad coeli Reginam. AAS 46 (1954) 637.

² De Beata Virgine Tractus Dogmaticus, Romae (Apud Aedes Universitatis Gregorianae) 1957.

³ StdZt 84 (1958/59) 86.

Modifikationen entstanden ist und wie wenig ihre Vertreter die Bedenken der kritischen Mariologen gegen die bisherigen Ansichten würdigen und es bedauern, daß nicht längst ein Konsens der Theologen vorliegt, der vielleicht zu einer baldigen Definierung führen könne. Keiner Strömung innerhalb der Kirche bleibt das kritische Stadium erspart. In einem solchen stehen nunmehr seit 1950 die bisherigen Ansichten über die Mitwirkung Mariens an der Erlösung.

Daher scheint der Zeitpunkt der positiven Kritik gekommen zu sein, vor allem an dem Verständnis der Erlösung, das den bisherigen Ansichten zugrunde liegt (I–II), an der behaupteten Teilnahme Mariens an den meritorischen Akten Christi in seinem Leiden und Sterben (III–IV) und an der angewandten Methode (V). Den Abschluß bildet eine Zusammenfassung der Grundelemente, die einen positiven Beitrag zu einer theologisch einwandfreien Behandlung der Mitwirkung Mariens an der Erlösung darstellen und nebenbei zur Sprache gebracht werden mußten (VI). Aus diesem Grunde darf die folgende Kritik durchaus positiv gewertet werden, gerade dadurch, daß sie die bisherigen Ansichten als keinen echten Fortschritt der Mariologie anerkennen kann, sondern als eine Phase, die unter dem allzu starken Einfluß einer affektiv-spirituellen Haltung meinte, einen solchen Fortschritt darstellen zu können. Der Rückzug bis dahin, wo in den zwanziger Jahren die »nüchterne, solide und kritische« Haltung der Mariologie verloren ging, kann uns nicht erspart bleiben. Wir tun gut daran, den Satz: *nunquam satis de Maria* und einige andere mit dem erforderlichen Korrektiv zu versehen: *servata fide et traditione*. Vor allem aber ist an die Christologie als Kriterium und Norm zu erinnern, da ohne die konstante und genaue Beachtung derselben keine einwandfreie Mariologie möglich ist.

I.

Sachlich ist an der heutigen Auffassung vor allem ihre Grundbasis, ihr Verständnis der Erlösung zu überprüfen. Alle ihre Vertreter, aber auch alle Gegner, gehen davon aus, daß die Erlösung einzig und allein in den freien meritorischen Akten des Heilsmittlers Jesus Christus besteht. Als unzweideutiger Zeuge für die Vertreter stehe *Charles Boyer*, der schreibt: »Doch wenn man von der *Corredemptio* der hl. Jungfrau spricht ..., meint man ihre Mitwirkung am Akte selbst, durch den Christus uns erlöst hat«⁴, für die Gegner *H. Lennerz*, der seinerseits erklärt: »Es bleibt kein anderer Ausweg: entweder fällt jene Auffassung der Mitwirkung Mariens, oder man muß das *Verständnis der Erlösung* ändern«⁵. Lennerz meint eine Änderung in der Linie der erlösenden Akte Christi, die für sich allein nicht genügen, wenn die mitwirkenden Akte Mariens als Ergänzung dazu verlangt würden, wie es die heutige Ansicht wirklich tut.

⁴ *Ch. Boyer*, *Réflexions sur la Corédemption de Marie*. Doctor communis 3 (1950) 43.

⁵ *H. Lennerz*, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis* (= Kritik des Werkes von Cl. Dillenschneider, *Marie au service de notre rédemption*. Hagenau 1947). Greg. 29 (1948) 141.

Uns will scheinen, diese Grundbasis ist zu schmal, um die Mitwirkung Mariens an unserem Heile gemäß der gesamten kirchlichen Überlieferung und auch der Ansicht des hl. Thomas gemäß theologisch in den Griff zu bekommen.

Unser Heil stammt nicht allein aus der Erlösung im partiellen Sinne, dem Leiden und Sterben, sondern aus den gesamten Heilsmysterien Christi, miteingeschlossen die Akte Christi, die verdienstlich sind. Darum heißt es im Nicaeno-Konstantinopolitanischen Symbol: »*Unserwillen und um unseres Heiles willen* ist er vom Himmel herabgestiegen und hat Fleisch angenommen aus dem Hl. Geist und der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden, und er ist für uns gekreuzigt worden unter Pontius Pilatus, und ist begraben worden, und ist auferstanden am dritten Tage, und ist aufgestiegen in den Himmel, und sitzt zur Rechten des Vaters, und wird wiederkommen in Herrlichkeit zu richten Lebende und Tote«⁶. Dieser Glaubenslehre geht ganz konform die Liturgie der Kirche, von der Pius XII. erklärend gesagt hat: »Im ganzen Verlauf des Kirchenjahres befaßt sich die Feier des Eucharistischen Opfers und auch das Stundengebet vor allem mit der Person Jesu Christi. Dabei ist alles so eingerichtet, daß dabei unser Erlöser mit den Geheimnissen seines verborgenen Lebens, seines Erlösungswerkes und seines Triumphes beherrschend hervortritt«⁷. Sowohl das angeführte Glaubensbekenntnis wie auch die Liturgie lassen keinen Zweifel darüber, daß Christi Leiden und Tod das Erlösungsgeheimnis im partiellen Sinne darstellen, das Bekenntnis, indem es nochmals unterstreicht: »*für uns* gekreuzigt«, die Liturgie jedoch, »sofern das Eucharistische Opfer es (das bittere Leiden als das eigentliche Geheimnis, aus dem unser Heil als Sünden- und Straftilgung erwächst) täglich darstellt und erneuert«⁸.

Beide Gesichtspunkte, die Erlösung im totalen und im partiellen Sinn, fußen eindeutig auf der Schrift des NT. Während die vorpaulinische Anschauung wie die paulinische den Nachdruck auf den Tod und die Auferstehung Christi legen, betont das Johannes-Evangelium mehr die Menschwerdung und Erhöhung Christi. Alle Heilsgeheimnisse Christi gelten somit als heilbringend, jedoch sündentilgend vor allem Leiden und Tod Christi. Würde jedoch allein der Akzent auf dem Leiden und Tod liegen, wie es vor allem im Hebr, 1 Joh, 1-2 Petr und Apok der Fall ist, dann wäre die Erlösung im totalen Sinne in Frage gestellt. Darum muß in jedem Falle dem gesamten NT Rechnung getragen werden, um wirklich sagen zu können, man berufe sich für das Verständnis der Erlösung auf das NT⁹.

⁶ Denz. 88. Die Übersetzung folgt genau dem griech. Text.

⁷ Rundschreiben: Mediator Dei et hominum (Über die hl. Liturgie). AAS 39 (1947) 557.

⁸ a. a. O. 580.

⁹ Leider sprechen die meisten Autoren, Exegeten, Dogmatiker, Prediger und Verfasser erbaulicher Schriften, seit dem 17. Jh. von der Erlösung durchweg nur im partiellen Sinne, sei es unter dem direkten Einfluß der reformatorischen Auffassung, die die partielle Erlösung durch Christi Leiden und Tod überpointiert hatte, sei es unter dem indirekten Einfluß des christologischen Nominalismus. Die Folge davon ist die einseitige Zitierung der Texte des NT, die das Leiden und den Tod und deswegen das Blut Christi erwähnen.

Wir sehen bei Thomas von Aquin, wie alle Heilsmysterien Christi als »heilbringend« behandelt sind, ohne daß dabei die Erlösung im partiellen Sinne, nämlich Christi Leiden und Sterben, verkürzt werden. Dabei unterscheidet er nämlich genau zwischen der redemptio, dem opus redemptionis und allem andern, was außerdem noch causa salutis nostrae oder salutiferum ist: die Menschwerdung, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Soweit ist er ein vorzüglicher Zeuge der kirchlichen Überlieferung, den man nicht unbeachtet lassen darf¹⁰.

II.

Theologisch ist sodann die *Unterlassung wichtiger Unterscheidungen zu überprüfen*, die erst in viele Aussagen von der Erlösung die erforderliche Klarheit bringen, so daß sie der Mariologie dienen können.

Die Unterscheidung des Todes Christi in fieri und in facto esse (Sth III, 50, 6) kann und muß auf alle Heilsgeheimnisse Christi ausgedehnt werden. Dadurch wird, genauer als es bisher geschehen ist, der aktive und der passive Teil der Anteilnahme an ihnen durch Maria und die Kirche abgegrenzt werden. Auf diese Weise läßt sich auch einwandfrei bestimmen, an welchen Geheimnissen Christi in fieri Maria unmittelbar oder nur mittelbar bzw. überhaupt nicht aktiv teilnehmen konnte, ohne daß sie in die Belange Christi als des Hauptes und des Mittlers der Menschen eingegriffen hätte. Diese unbedingt erforderliche Grenzziehung zwischen Christus und Maria darf nicht erst nachträglich versucht werden, gleichsam zur Beruhigung kritischer Mariologen, die so heißen, weil sie die Christologie als Kriterium in der Mariologie ansehen, sondern jene Abgrenzung hat kriteriologisch sozusagen gleich am Anfang als Ausgangspunkt zu stehen, an dem nicht gerüttelt werden darf, an dem aber auch alle Aussagen über Marias aktive Mitwirkung geprüft werden müssen. Daß damit sehr begründete Zweifel

¹⁰ Thomas nuanciert die Erlösung wie folgt: Die totale Erlösung umfaßt alle Geheimnisse Christi: die partielle dagegen nur Leiden und Tod Christi. Diese letzte stellt den Abschluß, die Vollendung der meritorischen Heilsgeheimnisse dar (vgl. Sth III, a 21, 1, 2 c; CompTheol c 131). Bei allen Geheimnissen muß man unterscheiden zwischen ihnen in fieri und in facto esse; nur in fieri konnten sie meritorisch sein, niemals in facto esse, obwohl auch nicht alle in fieri meritorisch waren, wie die Inkarnation, das Begrabenwerden, der Abstieg in die Vorhölle, die Auferstehung und Himmelfahrt, weil Christus bei der Inkarnation in fieri noch nicht, und bei den übrigen in fieri nicht mehr in der Möglichkeit zu verdienen war.

Die meritorischen Geheimnisse in fieri waren zugleich vorbildursächlich und effektiv-werkzeuglich wirksam, dagegen alle Geheimnisse in facto esse sind immer nur vorbildursächlich und effektiv-werkzeuglich wirksam (vgl. Sth III, 48, 6 ad 3; 50, 6 c; 51, 1 ad 2; 52, 1 ad 2. 8 ad 2; 56, 1 ad 3. 4; 57, 6 ad 1). Außerdem bleibt hinsichtlich der Inkarnation noch zu bemerken, daß sie, obwohl sie in fieri nicht meritorisch sein konnte, trotzdem erlösend (salutifera) war auf Grund eines schwerwiegenden Textes: ... quidquid contingit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae (Sth III, 50, 6), d. h. vorbildursächlich und effektiv-werkzeuglich. — Dazu kommt, daß Christus vom ersten Moment der eingetretenen Inkarnation an meritorische Akte gesetzt hat (1. c, 34, 3).

an einem eigenen Traktat der Mariologie getrennt von der Christologie angemeldet werden, versteht sich von selbst, wenn sie auch hier nicht weiter behandelt werden sollen.

Eine andere Unterscheidung, die auf der erwähnten fußt und sie voraussetzt, ist folgende: Alle Heilsgeheimnisse Christi in fieri sind vorbildhaft und werkzeuglich-effektiv heilbringend, dagegen meritorisch nur das Leben und Lehren sowie das Leiden und Sterben, nicht die Inkarnation, noch die Auferstehung und Himmelfahrt; in facto esse jedoch ist kein einziges meritorisch, sondern nur vorbildhaft und werkzeuglich-effektiv heilbringend. Daraus ergibt sich ganz unzweideutig, daß die Frage der Mitwirkung Mariens nicht allein beim Leiden und Tod Christi in fieri gestellt werden darf, sondern ebenso bei der Inkarnation und dem Leben und Lehren in fieri. Nur die Einengung der Erlösung auf Leiden und Tod Christi, die einseitige Auswahl aus dem reichen Schatze der Überlieferung von der Erlösung hat den Blick getrübt für die Inkarnation als den Beginn unserer Erlösung und das Leben und Lehren Christi als deren Fortsetzung, und sie nur erscheinen lassen als Voraussetzung der Erlösung im partiellen Sinne. Daher stammt die unhaltbare Aufteilung des Traktates über Christus in die Inkarnationslehre mit Ausfall seines Lebens und Lehrens.

Das wird unterstrichen durch eine andere Unterscheidung, die ganz und gar auf unserer Erlösung im totalen Sinne fußt: Das Erlösungswerk, das opus redemptionis, beginnt mit der Inkarnation, setzt sich steigernd fort im Leben und Lehren Christi und kommt zum Höhepunkt und Abschluß im Leiden und Sterben. Wenn Maria aktiv am Erlösungswerk Christi teilgenommen hat nach Gottes Ratschluß, dann obliegt es doch wohl den Theologen zu prüfen, in welchen Phasen sie teilgenommen hat und in welcher Weise. Von vornherein sich auf die Mitwirkung beim Leiden und Sterben Christi zu beschränken und ohne einen besseren theologischen Grund anzugeben als den: darauf allein käme es an, dürfte nicht angehen. Denn dahinter steht die nach der kirchlichen Tradition nicht haltbare These: Inkarnation, Leben und Lehren Christi seien nur Voraussetzung für das Leiden und Sterben, die als die Erlösung schlechthin angesehen werden müßten.

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß die Frage nach der Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk vom Standpunkt der eingeeengten Erlösung aus nicht einwandfrei gestellt werden kann. Das gilt sowohl für die bisher schlechthin bejahte wie die bisher mehrfach modifizierte Mitwirkung Mariens, weil sie ohne Ausnahme auf dem beschränkten Erlösungswerk, dem Leiden und Sterben Christi, fußen.

Nunmehr ist *der kritische Punkt* der modernen Ansichten zu prüfen, die *angebliche Teilnahme Mariens an den meritorischen Akten Christi in seinem Leiden und Sterben*, die gegen die gesamte Tradition als die Erlösung schlechthin behauptet werden, obwohl sie bloß deren Höhepunkt und Abschluß darstellen. Es müssen daher notwendig die einzelnen Phasen des Erlösungswerkes Christi ge-

prüft werden, ob und wie Maria an den jeweiligen verdienstlichen Akten Christi teilnehmen konnte. Gemäß den unter II. angeführten Unterscheidungen ist zunächst festzuhalten, daß Maria an allen Heilsgeheimnissen Christi passiv zu ihrem Heile Anteil gehabt hat und die Kirche noch immer passiv an ihnen Anteil hat. Außerdem ist zu halten, daß weder an der Auferstehung noch an der Himmelfahrt Christi in fieri Maria einen aktiven Anteil haben konnte, weil Christus den Akt der Auferstehung und Himmelfahrt oberherrlich allein vollbracht hat und weil er seit dem eingetretenen Tode keine verdienstlichen Akte mehr vollziehen konnte, an denen sie hätte aktiv teilnehmen können. Denn Christus steht seit jenem Augenblick außerhalb der Möglichkeit verdienstlicher Akte genauso wie jeder Mensch nach seinem Tode, da mit dem Totsein die Pilgerschaft auf Erden beendet ist. Als vorläufiges Resultat ergibt sich, daß die kritische Prüfung sich nur auf die Inkarnation, das Leben und Wirken Christi und sein Leiden und Sterben in fieri erstrecken kann.

An der *Inkarnation* in fieri hat Maria als wahre Mutter Christi einen bestimmten aktiven Anteil gehabt, und zwar genau den Anteil, der nach Gottes Rat-schluß *es möglich machte, daß Christus ein wahrer und leidensfähiger Mensch werden und so uns das Heil erwerben konnte* auf die Weise des progressiven Leidens und schließlich des Sterbens. Das will besagen, Maria hat nicht allein durch ihr Jawort, sondern durch ihr volles Frausein zunächst mehr rezeptiv mitgewirkt zur menschlichen Natur Christi, so daß er sich diese personhaft aneignen *konnte*, dann aber durchaus aktiv zur Entwicklung und zum Wachstum, zur Geburt und Aufziehung, Pflege und Anleitung. Man darf diese Art aktiver Mitwirkung nicht verwechseln mit derjenigen an dem inneren verdienstlichen *Akte* Christi, an seinem ersten heilserwerbenden Akte für uns nach der Annahme der menschlichen Natur in der Jungfrau Maria, der nach Hebr 10, 5–7 des Inhaltes war: »Siehe, ich komme, ... daß ich tue, o Gott, deinen Willen« (v. 7 a. c). Es fragt sich, ob diese Mitwirkung überhaupt möglich war, ohne die Eigenrechte Christi als Haupt und Mittler von uns zu verletzen. Eine Mariologie, die Christi unveräußerliche Rechte nicht wahrt, kann nicht echt sein. Darum allein soll theologisch geprüft werden, ob sie möglich war oder nicht, weil das Ergebnis dieser Prüfung beachtliche Folgen hat. Wenn nämlich Maria nicht am ersten Heilsakte Christi für die Menschen mitwirken konnte, wie sollte sie an den folgenden und an dem letzten mitgewirkt haben können? Es soll damit in keiner Weise der ganz und gar Maria eigene resonanzielle und parallele innere Akt zu dem Akte Christi geleugnet werden, sondern nur, daß er ein mitwirkend teilnehmender Akt an demjenigen Christi war.

In der gesamten kirchlichen Tradition findet sich kein Zeugnis dafür, daß Maria aktiv an dem ersten verdienstlichen Akte Christi teilgenommen habe, weder in der Schrift noch in der Liturgie noch bei den Vätern und große Theologen. Es ist darum auch bisher niemand bekannt, der diese Ansicht vertreten hätte. Mit der theologischen Vernunft läßt sich einwandfrei begründen, daß Maria an dem

ersten verdienstlichen Akte Christi nicht aktiv teilnehmen konnte. Denn ein bloßer Mensch konnte unmöglich zu dem Akte mitwirken, dessentwegen Gott Mensch geworden ist, das erhellt klar aus dem Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel, der Liturgie und der Schrift des NT, aber auch daraus, daß sonst die Menschwerdung sich durchaus erübrigt hätte. Maria aber ist ein bloßer Mensch, kein Gottmensch wie Christus. Andererseits war der erste verdienstliche Akt Christi ein solcher, dessentwegen er in und aus Maria Mensch geworden ist.

Es ist leicht einzusehen, daß der hier angeführte Grund auch für den Ausschluß der aktiven Mitwirkung Mariens an den verdienstlichen *Akten im häuslichen Leben, öffentlichen Wirken und progressiven Leiden Christi* theologische Geltung hat. Zudem sagt die Schrift ausdrücklich, daß der Herr seine Mutter Maria von seinem öffentlichen Leben und Wirken ausgeschlossen hat (Jo 2, 3 f), genau wie seine ganze Sippe (Mt 12, 46–50; Mk 3, 31–35; Lk 8, 19–21; Jo 7, 1–10).

Wie aber steht es mit der aktiven Teilnahme an den *Akten Christi im häuslichen Leben* zu Nazareth? Ohne die Unterscheidung, die uns bisher geleitet hat, könnte man gerade hier leicht in einen Irrtum geraten. Man hat nämlich zu unterscheiden zwischen dem, was Maria mit Christus gewirkt hat, so daß er für uns verdienen *konnte*, und zwischen dem Mitwirken an seinen verdienstlichen Akten für uns. So sehr das erste betont werden muß und immer von den Vätern und großen Theologen mit Nachdruck hervorgehoben wurde, so wenig das andere, nämlich bis einschließlich Alfons von Liguori von keinem der großen Theologen. Es ist im folgenden über diesen Punkt noch eingehender zu handeln.

IV.

Damit kommen wir zu der *entscheidenden Frage: Konnte Maria an den verdienstlichen Akten im Leiden und Sterben Christi aktiven Anteil haben?* Zunächst muß eingeräumt werden, daß Maria ihre verdienstlichen resonanziellen Akte zum Leiden und Sterben Christi, wie es sich für sie als Mutter Christi geziemte, aktiv vollzogen hat. Diese ihr eigenen Akte sind Vorbild und Ermahnung und de congruo verdienstlich für uns. Außerdem hat sie darüber hinaus bei der Kreuzigung Christi und seinem Tode in fieri durch ihr bloßes Zugesehensein dahin mitgewirkt, daß Christi Leiden den von Gott verfügt G Gipfel an Bitterkeit erreichen *konnte*. Damit war aber auch ihre Aufgabe Christus gegenüber zu Ende, wie der Herr selber bezeugte: »Frau, siehe: dein Sohn!« (Jo 19, 26.) Gerade weil beides zugestanden werden muß, bleibt für eine andere Mitwirkung, nämlich an seinen eigenen verdienstlichen Akten für die ganze Menschheit weder Raum noch Möglichkeit, da Maria zu diesem Zwecke auf die Ebene Christi, in sein Sein und in sein Tätigsein hätte treten müssen. Der bloße Gedanke für sich widerspricht durchaus dem Worte Mariens: »Siehe, ich bin die Dienerin (Magd) des Herrn!« Maria hätte in dem Falle an den priesterlichen, mittlerischen und

meritorischen Akten Christi, wie sie ihm allein eigen waren und auch allein von seinem Willen als Erlöser und Haupt und Mittler der Menschheit abhingen, aktiv teilnehmen müssen. Das aber schließt einen christologischen Widerspruch in sich, da Maria zu dieser Mitwirkung den moralischen Willen Christi hätte besitzen müssen. Ohne Gottmensch zu sein, wäre das unmöglich gewesen. Damit hätte Christus aufgehört, allein unser Haupt, unser Mittler, unser Erlöser zu sein, gerade im Höhepunkte und im Abschluß seines meritorischen Heilswirkens für uns, nämlich in seinem Leiden und Sterben in fieri. Jedermann sieht den Widerspruch, der in einer solchen Annahme liegen würde, die außerdem ausdrücklich gegen die gesamte Glaubensüberzeugung der Römischen Liturgie und des Konzils von Trient wäre, wie *H. Lennerz* schon lange nachgewiesen hat¹¹.

Aus diesen Gründen, die alle auf der unveräußerlichen Mittlerschaft Christi für uns in allen seinen Heilsgeheimnissen in fieri beruhen, ist die heutige Ansicht von der Mitwirkung Mariens an diesen Heilsakten Christi theologisch nicht zu vertreten, geschweige als definierbar vom Hl. Stuhle zu postulieren.

Mit diesem Ergebnis wird in keiner Weise die interzessorische Mitwirkung Mariens bei der Zuwendung der alleinigen Verdienste Christi an die Menschen berührt, im Gegenteil, sie tritt stärker hervor. Doch darüber ist hier nicht zu handeln, sondern über eine fürder nicht mehr vertretbare Unterscheidung, die etwa seit dem 17. Jahrhundert in Brauch gekommen ist: diejenige zwischen »objektiver« und »subjektiver« Erlösung. Wir haben bisher keinen Gebrauch von ihr gemacht, da sie sich in unserer Frage nicht dazu eignet, die theologisch erforderliche Klarheit zu bringen. Gemäß der früheren Christologie sind alle Heilsgeheimnisse Christi in fieri – ausgenommen die Inkarnation, Auferstehung und Himmelfahrt –, nicht aber in facto esse verdienstlich für uns gewesen. Die »objektive« Erlösung umfaßt aber sowohl den einen wie den anderen Gesichtspunkt der Heilsgeheimnisse Christi. Darum kann von ihr aus nicht entschieden werden, ob Maria aktiv oder nur passiv an der objektiven Erlösung Anteil gehabt hat. Die frühere Unterscheidung bringt aus sich sofort das nötige Licht: An den Heilsgeheimnissen Christi in facto esse hat Maria nur passiven Anteil gehabt. An den gleichen Geheimnissen in fieri konnte sie nur so aktiv mitwirken, daß Christi verdienstliche Akte für uns *möglich* wurden gemäß dem Beginn, der Fortsetzung und dem Höhepunkt und Abschluß derselben. An den Geheimnissen in fieri als den verdienstlichen Akten Christi konnte sie ohne innern Widerspruch und einen solchen zur Glaubenstradition nicht aktiv teilnehmen.

Daneben bleibt durchaus bestehen, daß Maria die nur ihr allein zukommenden resonanziellen Akte zu denen Christi vollzogen hat. Gerade im Vollzug dieser Akte ist sie Vorbild der Kirche als der Gemeinschaft der Christgläubigen, nicht aber in dem jener Akte, die ihr als Mutter Christi ganz allein eigentümlich sind.

¹¹ *H. Lennerz*, *De beata Virgine, Tractus dogmaticus. Romae 1957*, 239. 240. 274. 275.

Der andere Teil der Unterscheidung ist ebenfalls von der Sache her zu beanstanden, weil er zwei subjektive und ein objektives Element einschließt, nämlich die Disposition von seiten der Einzelperson und die rezeptive Entgegennahme dieser Verdienste gemäß der persönlichen Disposition wie auch die objektive Applikation der Heilsverdienste Christi. Man sollte daher die bisherige Unterscheidung mehr der alten Theologie anpassen und die eine Seite die aktive, die andere die rezeptive nennen. Mit dieser Umbenennung würde eindeutig erreicht, daß die Erlösung nicht auf das Leiden und Sterben Christi allein beschränkt wird, sondern alle Heilsgeheimnisse Christi in fieri und in facto esse umfaßt. Außerdem würde erreicht, daß auch die Zuwendung der Heilsverdienste Christi aus diesen Geheimnissen in fieri mit unter die aktive Erlösung gerechnet wird. Dabei ist nur mitzubeachten, daß Christi Heilsgeheimnisse in fieri und in facto esse allein Christus eigentümlich sind, wogegen in die Zuwendung der Heilsverdienste Christi die Kirche durch hierarchische Teilnahme an seinem Mittlertum und Maria nur durch interzessorische Teilnahme an seinem Mittlertum dienend mit eingeschaltet ist. Das andere Glied der Unterscheidung: »rezeptive Erlösung« enthält nur die wirklich persönlichen Faktoren, die Annahme der Heilsverdienste Christi im Maße der persönlichen Disposition.

Von der Erlösung aus, vom Mittlertum Christi aus und von der Parallele Eva-Maria aus ist im besonderen zu den Abwandlungen und Modifikationen der hier abgelehnten Ansicht von der aktiven Mitwirkung Mariens an dem Erlösungswerk Christi im partiellen Sinne einiges zu bemerken. Keine von ihnen läßt die Erlösung Christi im Sinne der Kirche und der Hl. Schrift intakt. Dem Mittler Christus kommt nämlich nicht nur der Erwerb sozusagen der Heilsverdienste zu, sondern auch die Zuwendung, dazu ist er eben der Mittler Christus. Zwischen diesen beiden Funktionen hat Maria, außer durch ihre Fürbitte, keinen Platz. Mehr würde die Erlösung, wie sie bislang in der Kirche aufgefaßt wurde, von Grund aus ändern.

Darüber hinaus würde auch das Mittlertum Christi geändert, insofern es der Hl. Schrift unzweideutig widerspricht, Maria an den Christus als Mittler allein eigentümlichen Akten aktiv teilnehmen zu lassen. Die Schrift weist nämlich ausdrücklich darauf hin, daß allein Christus durch sein Blut, »da er durch ewigen Geist sich selbst Gott fehlerlos dargebracht hat, unser Gewissen reinigen wird von toten Werken, um zu dienen dem lebendigen Gott. Und *darum* ist er *Mittler eines Neuen Bundes*, damit durch einen Tod zum Loskauf von den... begangenen Übertretungen die Berufenen die Verheißung empfangen des ewigen Erbes« (Hebr 9, 14 f). *Barthol. de Medina* sagt mit vielen anderen: »Darum ist Christus der einzige und alleinige Mittler, einerseits wegen der Erlösung und Versöhnung des ganzen Menschengeschlechtes, die er allein zwischen den beleidigten Gott und den Menschen als Beleidiger stellte, andererseits wegen der hypostatischen Union der menschlichen mit der göttlichen Natur. Auf diese Weise ist nicht der hl.

Petrus, noch der hl. Paulus, noch der hl. Johannes der Täufer, *noch selbst die Jungfrau Maria Mittler*«¹².

Schließlich würde damit auch das rechte theologische Verständnis der sogenannten Parallele zwischen Eva und Maria verändert. Bisher wurde sie so verstanden, daß Eva den Stammvater äußerlich suggerierte, daß er sündigen *konnte*, aber nicht mußte, weil die hinreichende Ursache der Sünde stets allein der Wille sein kann. In diesem Sinne scheint nur das theologisch einwandfrei vertretbar zu sein, daß Maria beim Leiden und Sterben Christi durch ihr bloßes Zugewesen sein dahin mitgewirkt hat, daß Christi Leiden den von Gott verfügt G Gipfel an Bitterkeit erreichen *konnte*. Jede Behauptung einer aktiven oder bloß einer rezeptiven Mitwirkung würde die Parallele Eva-Maria um ein beträchtliches überfordern und damit grundsätzlich verändern. Woher die Berechtigung zu solchen fundamentalen Änderungen stammen mag, ist bis zur Stunde ungeklärt, es sei denn, man nehme die eingangs genannte affektiv-spirituelle Haltung in der Mariologie an, die vor solchen Kühnheiten nicht zurückzuschrecken sich scheut.

V.

Ansichten, die zu solchen Neuerungen führen, wie sie hier namhaft gemacht werden mußten, die unbeschwert die Christologie früherer Zeit als Kriterium und Norm zurückstellen, die ihre Neuerung für reif erachten, dem Hl. Stuhl zur Definierung vorzuschlagen und dafür unter den Theologen wie einfachen Gläubigen zu werben versuchen, können unmöglich nach der bedachtsamen *Methode*, wie sie das Vatikanische Konzil für die Theologie vorschreibt, gefunden sein. Sie können nicht anders als nach affektiv-spirituellen Neigungen und Bedürfnissen postulatorisch gesetzt und nachträglich als theologisch berechtigt hingestellt worden sein. Die gesamte Kirchenlehre und Liturgie schweigt nicht nur über sie, sondern lehrt das Gegenteil von ihnen, die Schrift und die Väter bieten keine einzige tragende Begründung, und der Wunsch, einen echten dogmatischen Fortschritt vorzubereiten, führte dann dazu, die alleinige Stütze und Begründung in Texten von päpstlichen Schreiben und Ansprachen und ganz wenigen Theologen von sekundärer Geltung zu erblicken. Man hoffte, auf diese Weise sogar den Vorteil zu haben, so in der aktuellen Tradition des kirchlichen Lehramtes zu stehen¹³.

Dagegen stehen schwerste Bedenken, vor allem methodischer und sachlicher Art. Methodisch bleibt vor allem andern anzumerken, daß die in Betracht gezogenen Texte der Päpste alle ohne Ausnahme in Homilien oder homilienartigen Teilen

¹² *Expositio in tertiam D. Thomae partem* ... Venedig 1602, 338 a–b.

¹³ M. Schmaus, *Kath. Dogmatik*, Bd. 5: Mariologie. München 1955, 292/97; Fr. Diekamp, *Kath. Dogmatik*, Bd. 2, 10. Aufl. besorgt von Claudius Jüssen, Münster 1952, 412 f; C. Balic, *Nuntia Periodica de Congressu Mariologico* ... in civitate Lourdes. Nr. 3, Rom 1958, 12/14.

von Rundschreiben stehen. Die literarische Eigenart eines Textes verpflichtet bekanntlich jeden Ausleger, die einer jeden Eigenart entsprechenden Auslegungsgesetze zu berücksichtigen. Man kann homiletische Texte nicht nach Art einer dogmatischen Formel eines Konzils noch nach Art eines juristischen Canons interpretieren. Gerade die homiletische Form der päpstlichen Äußerungen, die an alle Gläubigen gerichtet sind, zeigt klar und deutlich, daß keiner der Päpste von Leo XIII. bis zu Pius XII. einschließlich auch nur daran dachte, etwas anderes zu sagen als was allgemein kirchlich angenommen ist. Darunter fällt unter keinen Umständen die heute sich gern ausbreitende Ansicht von der aktiven Mitwirkung an den meritorischen Akten Christi, noch auch deren Modifikationen. Für Pius XII. haben wir jetzt das ausdrückliche Zeugnis von Robert Leiber, daß er nie beabsichtigen wollte, die theologische Diskussion zu beeinflussen, geschweige einzuschränken. Um so weniger ist das von allen Päpsten vor Pius XII. zurück bis Leo XIII. anzunehmen, da zu ihrer Zeit die Frage nach der sogenannten *Corredemptio* nicht oder noch nicht so zur Diskussion stand.

Außerdem kommt hinzu, daß ein gutes Teil der päpstlichen Aussagen auf spirituelle Autoren und Prediger zurückgeht, etwa: J. Th. Laurent, L. Bourdaloue, Ludwig de Ponte, Joachim Ventura, P. Jeanjacquot u. a., ein Umstand, der genügend mitbezeugt, daß jene Aussagen und Päpste nicht zu pressen und weniger theologisch als spirituell zu verstehen sind¹⁴.

Drittens ist dieses Moment zu beachten, daß Matth. J. Scheeben, der viele der genannten Autoren in seiner theologischen Behandlung der Mitwirkung Mariens benutzt hat, wie er ausdrücklich angibt, nicht daran denkt, die heutige Ansicht von der Mitwirkung oder deren Modifikation zu vertreten, im Gegenteil. Er betont vielmehr, wie Maria nur ihre eigenen resonanziellen Akte zu denen Christi vollzogen und damit ein *meritum de congruo* erworben habe und so »die *Zuwendung der Verdienste Christi* erwirkte oder diese selbst hinsichtlich ihrer *Zuwendbarkeit von seiten der Disposition der Empfänger ergänzte*, auf ähnliche Weise, aber im volleren Maße, wie der hl. Paulus von sich sagt (Kol 1, 24): „Ich freue mich der Leiden euret wegen und mache voll, was noch fehlt an den Drangsalen Christi in meinem Fleisch für seinen Leib, die Kirche...“¹⁵. Bei der Zusammenfassung betont er nachdrücklichst: »In *allen* bisher vorgeführten Formen und Stadien ihrer mitwirkenden Tätigkeit erscheint Maria auf Grund ihrer einzigen Mittelstellung zwischen den Menschen und Christus..., resp. (wegen) ihres fundamentalen mittlerischen Aktes, des Consenses in die Empfängnis des Heilandes..., neben und unter Christus in eminenter Weise als aktive und wirksame Mittlerin des Heiles, *indem sie der Menschheit die Erlösungsgnade zueignet resp. die einzelnen Menschen zur Teilnahme an der Erlösungsgnade und dadurch zur Gemeinschaft mit Gott führt*«¹⁶. Schließlich ist nunmehr eindeutig nachgewiesen,

¹⁴ Der Verfasser konnte Laurent, Bourdaloue und de Ponte als Quellen sichern.

¹⁵ M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Bd. 3, Nr. 1792.

¹⁶ a. a. O. nr. 1834.

daß alle Theologen des 19. Jahrhunderts nicht die moderne Ansicht noch deren Modifikation vertreten haben, sondern: »... daß die positive Bedeutung der Mit-erlösung (Mariens), des Mitverdienens, der Mitsühne, ihrer Mithingabe, gar nicht in der Ordnung der Gnadenerwerbung liegt...«¹⁷.

Sachlich ist zu den päpstlichen Aussagen zu bemerken, daß sie demnach vor allem von der Mitwirkung Mariens an der rezeptiven oder subjektiven Erlösung der Gläubigen gelten, nicht aber von einer Mitwirkung an den meritorischen Akten Christi verstanden werden dürfen noch auch können, ebenfalls nicht in einer rezeptiven Mitwirkung in der Linie der Heilserwerbung. Darüber hinaus scheinen sie aber auch das auszudrücken, was seit Jahrhunderten dem Sinn und der Sache nach gepredigt und gelehrt wurde, daß nämlich Maria aktiv dazu mitgewirkt hat, daß die Erlösung statthaben *konnte*, worauf hier nicht weiter hingewiesen zu werden braucht. In den Erörterungen um die päpstlichen Texte wird gerade dieser Punkt vernachlässigt, nicht nur auf der einen, sondern auch auf der andern Seite der Mariologen. Die Vertreter der »neuen« Ansicht und ihre Modifikatoren betonen mit Recht, mit der Mitwirkung Mariens zur Erlangung des Heiles in concreto, und mit den resonanziellen Akten Mariens entsprechend den meritorischen Akten Christi, die auch in den päpstlichen Texten genannt würden, wäre ihr Gehalt nicht ausgeschöpft. Deswegen sind sie auf die extreme Meinung verfallen, die hier abgelehnt werden mußte, samt ihren mildernden Modifikationen. Es war durch nichts gerechtfertigt, daß man einen solchen Weg einschlug, der weder von der Christologie, noch von der Tradition, noch von der theologischen Methode her begründet ist.

Es dürfte daher an der Zeit sein, die schlichte Frage zu stellen, ob man nicht zu der eindeutigeren Sprache der Vergangenheit zurückkehren sollte, die Maria einfach »Heilswirgin«, »Heilsmittlerin« in dem prägnanten Sinne nannte, der ihr allein zukommt, aber nicht mehr *Corredemptrix*, weil dieser Name geschraubt und unwahr ist in dem Sinne, wie er heute gebraucht wird, und zudem Christus in seiner ihm eigentümlichen Erlöserfunktion Abbruch tut und ungewollt verkleinert, als ob er nicht der alleinige Erlöser aller wäre. Hier dürfte das einfachere Wort das bessere sein.

Das Beispiel Pius' XII., der als Papst jene Benennung gänzlich vermieden hat, dürfte Hinweis genug sein, zumal er auch Maria mit Vorliebe nur »Gefährtin des Erlösers« nannte, ein durchaus unverfänglicher Titel, der zudem offen ist für alle von der Offenbarung her zulässigen Auslegungen des Mittlerdienstes Mariens.

VI.

Zieht man genugsam in Erwägung, was bis jetzt gegen die *Corredemptrix*-frage und bisherige Antworten gesagt werden mußte, könnte jemand unbedachtsam

¹⁷ *Ubaldo v. St. Leonhard*, Maria, die Gehilfin des Erlösers, in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Rom 1954, 115 (extractum ex Collectana Franciscana 24 1954 fasc. 1-4).

auf den Gedanken kommen, es wäre überhaupt nichts Positives zugunsten der Mitwirkung Mariens vorzubringen. Ganz im Gegenteil, aber nicht in der übertriebenen und unbegründeten Art wie bisher, vielmehr in der sorgfältigen Weise der gesamten Theologie. In ihr aber gilt nicht der Satz: *Nunquam satis de Maria*, sondern: *Nunc iam satis de Maria sine ratione sufficienti*.

Unterscheidet man genauestens zwischen spiritueller und theologischer Mariologie, wie es bei allen theologischen Fächern zu geschehen hat, dann kann niemand daran zweifeln, wie sehr heute eine theologische Mariologie vonnöten ist, damit die spirituelle behutsamer und geläuterter wird und nicht länger in Verstiegenheiten und ganz unbegründbaren Ansichten sich ergeht.

Zunächst darf unter keinen Umständen Christi Stellung und Dienst im geringsten verkürzt werden, um Platz zu schaffen für den Dienst Mariens. Christus ist und bleibt der alleinige Mittler zwischen Gott und Menschen, der allein die aktive Erlösung vollbracht hat, angefangen von seinem ersten verdienstlichen Akte im Mutterschoße, ansteigend in progressivem Leiden bis zum Abschluß und Höhepunkt am Kreuze. An der Zuwendung dieser von ihm allein erworbenen Erlösung, derentwegen er Mensch geworden ist, hat er in hierarchischer Weise den Dienern der Kirche Anteil gegeben, nicht aber seiner Mutter noch auch sonst einem Menschen, vielmehr hat er ihr und ihnen nur ein interzessorisches Mittleramt verliehen, allerdings seiner Mutter in vollerm Maße und umfassenderer Weise als allen übrigen. Würde an dieser allgemein in der Kirche festgehaltenen und geglaubten Wahrheit gerüttelt, selbst in der gutgemeinten Absicht, Maria zu ehren, dann würde der katholische Glaube von der Erlösung durch den einen Mittler Jesus Christus in unverantwortlicher Weise getroffen.

Darüber hinaus ist es durchaus entsprechend zu vertreten, daß Maria als die Gefährtin des Erlösers die erwähnten erlösenden Akte Christi von ihrer Seite aus mit den ihr eigentümlichen resonanziellen Akten begleitet hat, die aber in keiner Weise anders als nur de congruo zu Gunsten der Menschen sein konnten. Es kann und darf daher unter keinen Umständen Mariens Mitdienst zu einem Bestandteil der Christus allein aktiven Erlösung hinaufgeschraubt, dadurch zu einem Bestandteil seines Erlösungswerkes erklärt und so das kirchliche Verständnis der aktiven Erlösung Christi verändert werden.

Schließlich muß in Zukunft mehr als bisher Gewicht darauf gelegt werden, daß Maria als Christi Mutter und Gefährtin aktiv mitgewirkt hat, daß die Erlösung von seiten Christi erfolgen und in der Bitterkeit, die ihr eigen war, ihren Abschluß finden *konnte*. Hierauf nämlich zielt die letzte Intention aller übersteigerten Ansichten über die aktive Mitwirkung Mariens, die nicht mehr den Zeugnissen und der Tradition zu entnehmen und mit der Stellung und dem Mittleramt Christi zu vereinbaren ist. Die wenigen Texte der Glaubenstradition und vor allem die Parallele Eva-Maria scheinen anzuzeigen, daß hierin die erhabene

Mitwirkung Mariens allein zu suchen ist, und nicht in einer sozusagen Christi aktive Erlösung ergänzenden und abrundenden Mitwirkung.

Gerade weil vielfach diese Art der Mitwirkung Mariens, wie sie hier ausgesprochen ist, nicht beachtet oder auch zu gering angeschlagen wurde, dürfte es an der Zeit sein, sie mit Nachdruck zu betonen. Das theologisch zulässige und mit dem Dogma von der Erlösung durch Christus vereinbarte Wort über Mariens Mitwirkung darf in keiner Weise Christus zu nahe treten noch auch seine Mittler-tätigkeit verkürzen. Maria tritt auf diese Weise nicht an die Stelle Christi als Vertreterin der Menschheit vor Gott, sie bleibt in ihrer Ordnung als von Christus Erlöste, wird aber als Mutter und Gefährtin des Erlösers aller Menschen gewürdigt, ihm als seine Magd zu dienen, soweit es möglich ist: sowohl in der Ordnung der aktiven als auch in derjenigen der rezeptiven Erlösung, doch nur so, daß Christi Erhabenheit als Mittler und Erlöser von ihrem Dienst nicht im geringsten angetastet wird.

Auf diese Weise wird auch einiges Licht in die noch zu ungeklärte Rede von Maria als Vorbild der Kirche gebracht; Maria steht nicht in der Kirche, sie steht auch nicht als sekundäres Haupt über ihr, sondern nur in ihrer Mitwirkung an der aktiven Erlösung in dem zweifachen Sinne, wie er oben eindeutig beschrieben wurde, überragt sie die Kirche. Darin kann sie nicht Vorbild sein, weil es ihr allein zustand, auf diese beiden Weisen mitzuwirken. Sie ist auch nicht Vorbild der Hierarchie als solcher, das ist Christus allein. Somit beschränkt sich das Vorbild Mariens in der Ordnung der Mitwirkung einzig und allein auf ihre interzessorische Mitwirkung bei der Zuwendung der von Christus vollbrachten Erlösung.

Der Rückweg bis zu dem Punkte, wo in noch nicht ferner Vergangenheit zur wahren Förderung der Ehre Mariens der Weg des Übermaßes und theologisch nicht begründbarer Ansichten betreten wurde, ist unserer Theologengeneration nicht erspart worden. Dafür durfte aber auch eine Seite der Mitwirkung Mariens betont werden, die allzusehr unbeachtet geblieben war. Sie bietet den Vorteil, auf das Dogma von der Erlösung durch Christus allein keinen Schatten fallen zu lassen, sondern Maria bei ihrer Würde als Mutter und Gefährtin unseres Erlösers dort dienen zu lassen, wo es ihr nach der Glaubenstradition von Christus zugestanden wurde. Mehr kann kein Mariologe rechtens fordern. Seine direkte Aufgabe kann niemals die Förderung marianischer Verehrung, sondern allein deren Leitung und Grenzziehung durch eine solide, nüchterne und kritische Mariologie sein.

Die affektiv-spirituelle Grundtendenz, die des öfteren zur Sprache kam, bedarf dringend einer eingehenden und kritischen Behandlung. Hier können nur zwei Hinweise gegeben werden, einer aus dem Mittelalter, der andere aus unseren Tagen.

Jene Tendenz findet sich laut Vorwort eindeutig im pseudoalbertinischen *Mariale*. Der noch unbekannte Verfasser spricht von der »Neuheit« seines Werkes und bittet die Leser, deswegen keine Bedenken zu haben, »sondern es seiner einfachen Frommheit zugute zu halten«... »Er wolle... seinesgleichen, anfangenden und einfachen Menschen, ein frommes Werk in einfacher Sprache bieten«¹⁸. Dem Verfasser ist die »Neuheit« seines Werkes sehr bewußt. Sie umfaßt im einzelnen folgende drei beachtlichen Momente: Der Motor von allem ist Frommheit, nicht der Wunsch nach gesichertem theologischen Wissen von Maria. Sodann erfolgt die Behandlung Mariens ziemlich außerhalb des Rahmens der Christologie. Ferner liegt die Tendenz zutage, Maria alles Denkbare (sogar Abgeschmacktheiten) zuzuschreiben ohne sichere Grundlage im Glaubensdepositum, bloß gestützt auf allgemeine Sätze eines Pseudo-Dionys, Augustins, Joh. von Damaskus und Bernhards, die aber aus ihrem Zusammenhang gerissen sind, und auf Angaben von medizinischen Schriften eines Galen und ungenannter Autoren¹⁹. Mit der Verwendung der *quaestio theologica* steht der Autor jedoch in seiner Zeit.

Die unter dem Motiv der Frommheit gewagten »Neuheiten« dauern verstärkt bis heute. Die Trennung der Mariologie von der Christologie ist selbstverständlich geworden, und die Tendenz, Maria alles Denkbare zuzuweisen, hat sich sogar gesteigert zum marianischen Perfektionismus, sie nämlich zu einer Art Duplikat von Christus zu machen, wenn es möglich wäre. Statt der *Quaestio* bedient man sich heute der theologischen Abhandlungen. Das zeigen Berge von Büchern und Aufsätzen über Maria seit Beginn der zwanziger Jahre.

Damals hat es auch mit der Frömmigkeit begonnen: Belgien wollte das Fest *Mater omnium gratiarum* zugestanden erhalten. Sofort war auch der marianische Perfektionismus bei der Hand. Das geplante Festoffizium sollte mit einem Satz Bernhards beginnen, nach welchem Maria die Mittlerin von Gott zu uns, nicht von Christus zu uns und umgekehrt wäre. Sowohl Benedikt XV. wie auch Pius XI. lehnten das ab und verlangten die bezeichnende Maßhaltung: Maria sei Mittlerin von Christus zu uns. Damit hätte es sein Bewenden haben können, es kam jedoch anders.

Pius XI. setzte 1922 drei Studienkommissionen, je eine in Rom, Belgien und Spanien, zur Klärung folgender Fragen ein: Ist die allgemeine Mittlerschaft Mariens im Glaubensdepositum enthalten? Ist sie definierbar? Der päpstliche Nuntius für Belgien unterstrich gegenüber der belgischen Kommission »die sehr sorgfältige Erforschung der Quellen der göttlichen Offenbarung«, d. h. der Hl. Schrift und der apostolischen Überlieferung, weil ohne sie nichts ausgemacht werden könnte²⁰. Im Laufe der Zeit ergab sich jedoch immer deutlicher, daß in der

¹⁸ Ed. *Borgnet*, 37, 2.

¹⁹ L. c. 2—3; 43 a. 41 b. 42 a.

²⁰ J. Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*. *RechTheolAncMéd* 2 (1930) 129/159, Anm. 2. 5.

gestellten Aufgabe eigentlich vier enthalten waren: Mariens Mitwirkung am Erlösungswerk, ihre Himmelfahrt, ihr allgemeines Mittlertum und ihr Königtum. Gegen Ende der dreißiger Jahre wurde ein Definitionsvorschlag eingebracht, der ausdrücklich jedoch nur die drei ersten Themen erwähnte. Zu einer Definition ist es keineswegs gekommen.

Bereits unter der Hand ging das Schwergewicht auf die zwei andern, aber noch weniger geklärten Themen der Himmelfahrt und Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk Christi über. Die Himmelfahrt ließ sich relativ leicht aus der katholischen Tradition erweisen, schwierig erwies sich dagegen für die Theologie der Erweis aus der Hl. Schrift, wie allgemein bekannt ist. Die Mitwirkung am Erlösungswerk jedoch wurde gleich hinaufgesteigert zu einer unmittelbaren am objektiven Erlösungswerk und schließlich sogar zur unmittelbaren Teilnahme Mariens an den meritorischen Akten Christi, wie gezeigt wurde. 1938 erhob W. Goossens in einer Artikelreihe, die im folgenden Jahre als eigene Schrift erschien, Einspruch gegen die Definierbarkeit der unmittelbaren Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk. Darum gab die belgische Studienkommission in vier Artikeln noch im gleichen Jahre 1939 eine Art freiwilligen Rechenschaftsberichtes²¹. Zwei von diesen Artikeln fielen grundsätzlich dadurch auf, daß sie nicht, wie man erwarten sollte, die sorgfältige Erforschung des Glaubensdepositums, sondern nur der »*traditio viva et activa*« hinsichtlich der Mitwirkung Mariens geboten haben²². Gerade dieser Umstand wurde zum Stein des Anstoßes.

Pius XII. hat nicht lange nach seiner Erhebung die Himmelfahrt und das Königtum Mariens aus dem Komplex der vier Themen herausgenommen. Die erste wurde 1950 feierlich definiert und dabei auch der Anhaltspunkt für den Erweis aus der Hl. Schrift mitangegeben, die zweite Wahrheit wurde dagegen 1954 durch Einsetzung des Festes Maria Regina für die ganze Kirche sanktioniert. Die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk und ihr allgemeines Mittlertum wurden vorerst der theologischen Diskussion überlassen, nicht nur hinsichtlich ihrer genauen Erklärung, sondern auch hinsichtlich ihres Erweises aus dem Glaubensdepositum. Hierbei mag Frömmigkeit von einigem Nutzen sein, aber nicht die Vernachlässigung der Christologie noch auch der marianische Perfektionismus mit seinem unaufhörlichen Betonen der aktuellen und lebendigen katholischen Tradition. Es geht für den Erweis des Geoffenbartseins der Mitwirkung und der Mittlerschaft Mariens zuletzt um die apostolische Tradition und die Hl. Schrift. Dazu mag die aktuelle lebendige katholische Tradition Wege zeigen, mehr aber nicht.

²¹ EphTheolLov 16 (1939) 755/828. — Der fünfte Artikel ist nur eine Erwiderung auf das Buch von W. Goossens.

²² J. Bittremieux, *Adnotationes circa doctrinam B. Mariae Virg. Corredemptricis in documentis Romanorum Pontificum*. a. a. O. 745/778; J. B. Carol, *Episcopatus catholicus et B. Virg. corredemptio*. a. a. O. 801/828.

Was nun die genaue Erklärung der Mitwirkung Mariens angeht, die nicht weniger schwierig ist als der Erweis aus dem Glaubensdepositum, so muß der Ansatzpunkt zu dieser Erklärung notwendig auch aus diesem stammen und darüber hinaus in allen Phasen der kirchlichen Tradition konstant bleiben. Von keinem einzigen Erklärungsversuch läßt sich das rechtens sagen außer dem hier vertretenen. Alle anderen Versuche sind neueren Datums und Präentionen des marianischen Perfektionismus: d. h. durch das Glaubensdepositum nicht begründbare Ansichten.

Diese solide, nüchterne und kritische Methode der dogmatischen Mariologie sucht man vergeblich in der affektiv-spirituellen. Daher kann fürder kein Zweifel darüber bestehen, daß wir zwei Arten der Mariologie zu unterscheiden haben.

DER BISCHOF ALS PRIESTER UND HIRT SEINER DIÖZESE

Von Paul Nordhues

Einleitung

Die Theologie der jüngsten Zeit hat uns viele Arbeiten über die Kirche als Ganzheit und über die Pfarrei als Gliedkirche geschenkt. Sie erschloß tiefer die lebendige Einheit des einen kirchlichen Organismus und das Leben der Teilkirche (d. h. das Leben der Pfarrei) innerhalb des Gesamtorganismus und vertiefte wesentlich das Kirchen- und Pfarrbewußtsein. Schwach ausgeprägt sind bislang die Theologie der Bischofskirche und die Lehre von der pastoralen Bedeutung des Bischofsamtes¹. Folglich ist in unseren Tagen die Verbundenheit der Gläubigen und der Priester mit der Diözese und mit deren Bischof weder theoretisch noch praktisch genügend gefördert. Darum wird die Bischofskirche ihrerseits zu wenig in ihrer Bedeutung und Eigenständigkeit erkannt, andererseits haben Priester und Gläubige kaum das Bewußtsein vom Mittelpunkt ihres gewöhnlichen pfarrlichen Lebens im Bischof und von der Unterstellung unter sein ordentliches, nicht nur außerordentliches pastorales Wirken. Die Abhandlungen über die Pfarrei und ihr Leben bringen zu selten die Beziehung der Pfarrei und ihrer Glieder zum Organismus der Diözese und zu dessen Haupt hinreichend zur Darstellung.

J. Pascher leistet zu dem Thema in dem in der ersten Anmerkung genannten Aufsatz einen historischen Beitrag, der sich auf die liturgischen Texte und theologischen Aussagen der alten Kirche stützt, um die Bedeutung des Bischofs für das Presbyterium bei der Feier der Eucharistie zu charakterisieren. Im folgenden Aufsatz soll versucht werden, aus einigen französischen Theologen des 17. Jahrhunderts (Petau, Bossuet und Thomassin), deren Werke dem Verfasser am Ort zur Verfügung standen, eine weitere historische Antwort auf einige Fragen nach dem bischöflichen Amt und seiner pastoralen Bedeutung zu geben. In der Zeit der »Gegenreformation«, welche die hierarchische Stellung des Bischofs stark hervorhob, und in der Zeit des Absolutismus, in welcher dem Augenschein nach das echte bischöfliche Amt in Fürstentum und in der damit gegebenen Staatsabhängigkeit zu versinken drohte, haben u. a. diese genannten Theologen, die vor allem aus der Theologie der Väter schöpften, den Bischof in seinem priesterlichen Wesen, in seiner lehramtlichen Eigenständigkeit und in seiner pastoralen Aufgabe zu kennzeichnen versucht. Mit der theologischen Überwindung des hierarchischen und fürstlichen Bischofstyps haben sie der Lehre vom bischöflichen Amt einen bleibenden Dienst erwiesen, der auch für die Kontroverstheologie der Zeit bedeutsam war.

¹ Vgl. J. Pascher, Bischof und Presbyterium in der Feier der Eucharistie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958), 161 ff.

1. Der Bischof als Bild Christi und als Apostel

Schon die Weise der Ernennung des Bischofs macht seine Stellung im Organismus der Kirche klar. Grundsätzlich, so sagt die französische nichtgallikanische Theologie des 17. Jahrhunderts, wird der Bischof vom Papst ernannt, selbst wenn im Lauf der Geschichte durch aufkommendes Gewohnheitsrecht oder durch Konkordatsregelung eine andere Praxis in Übung kam². Die Kirche ist als mystischer Leib des Herrn oder als Person Christi ganz auf den Vater als Ziel ausgerichtet³. Durch die Mitte ihres Organismus in Christus und durch ihre Zielsetzung im Vater ist sie auf das monarchische Prinzip festgelegt, demzufolge der Vater durch Christus alles Leben spendet und alle Autorität innerhalb der Kirche ausübt⁴. Es schreitet folglich kein Bischof zu seiner Kathedra, wenn der Befehl des Vaters es nicht will und wenn seine Stimme dieses Wollen nicht zum Ausdruck bringt. Das Wollen des Vaters drückt sich im Willensakt des Stellvertreters Christi aus. Darum ist also »die Vollmacht, Bischöfe zur höchsten Würde des königlichen Priestertums Jesu Christi zu berufen, Teilnahme an der Autorität des Vaters...«⁵. Dem monarchischen Prinzip entsprechend, liegt das Bild des Vaters im Papst. Er hat innerhalb der sichtbaren Kirche die höchste Autorität inne. Bei der Berufung zum Episkopat tritt sie u. a. hervor, und der Papst erfüllt dabei eine väterliche Aufgabe. Wenn in diesem Fall der ernennende Papst als Bild des göttlichen Vaters in Erscheinung tritt⁶, dann wird der Bischof hingegen zum Bild des Sohnes, der als Hirt und Priester gesandt ist⁷. Damit sind Wesen und Tätigkeit des Bischofs auch grundsätzlich im Gegensatz zum fürstlich-repräsentativen und zum übertriebenen hierarchischen Bischofsbild der Zeit bestimmt.

Falls der Papst, in der Autorität des Vaters handelnd, einen Bischof ernennt, dann ist er ebenso im Namen des Sohnes tätig. Dieser ist dem Vater eins. Der Vater wirkt alles durch den Sohn. Durch den Sohn wurden im öffentlichen Bereich die Apostel zu ihrem Beruf und Wirken und Petrus als ihr Haupt bestimmt.

² Louis de Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios* I–III, (abgekürzt: Di), Lyon 1706, I 25; II, 118 ff, 126, 313 ff.

³ Louis de Thomassin, *Dogmata theologica* I–VII (abgekürzt: Do), Paris 1864 f, III, 755; VI, 654, 667; IV, 401: »En ut carne Christi pervehamur ad Verbum, Verbo ad Patrem, atque ita in unum cum Deo redigamur, qui scopus est incarnationis«.

⁴ Thomassin, Di I, 5: »Id Christus prae se ferebat, quidquid ipse operaretur, Patrem in se operari«; I, 25; »...unde Monarchicum certissime est Ecclesiae regimen«; II, 314. D. Petau, *Dogmata Theologica* I–VIII (abgekürzt: Do), Paris 1865 ff, VIII, 60, 79.

⁵ Thomassin, Di II, 314: »Apostolus... per Jesum Christum, et Deum Patrem«; II, 327: Wahl, Berufung, Ordinatio und Missio als eine Art göttlicher Zeugung.

⁶ Thomassin, Di I, 13, 23, 314–319. — Das Vaterbild Thomassins bezeichnet den liebenden Vater, nicht den autoritativ-patriarchalischen Typ, den neuerdings W. Dirks (Fragen an die Kirche) meint, in: H. J. Schultz, *Kritik an der Kirche*, Stuttgart-Olten-Freiburg/Br. 1958, 146.

⁷ Thomassin, Di I, 2, 7, 5: »...quaesitae istae Episcopi... cum Christo comparationes...«; er ist imago Christi »propter sacerdotium«. Das Bild ist bei Thomassin stets im platonischen Sinn zu verstehen. Petau, Do VII, 424.

Christus hat als sichtbarer Gründer der Kirche dem Petrus und seinem Nachfolger, also dem Papst als seinem irdischen Stellvertreter und Bild, alle Vollmachten für die Kirche, besonders für das Priester- und Hirtenamt gewährt. Darum ist der Papst als priesterliche Mitte und als erster »unmittelbarer Seelsorger« der Kirche anzusehen⁸. Wie Petrus als Bild Christi das Haupt der Apostel darstellte, so ist auch der Papst als Bild Christi Haupt der Nachfolger der Apostel, der Bischöfe. Ihm steht deshalb zur Erfüllung seiner Aufgaben selbstverständlich die Ernennung der Bischöfe zu. Sind sie ernannt und haben sie direkt vom Papst oder indirekt durch beauftragte Konsekratoren ihre Weihe empfangen, dann haben sie nach Übertragung ihres Amtes die Stellung der Apostel inne und bei Ausübung ihrer priesterlichen und hirtenamtlichen Tätigkeit im Papst als Christi Bild ihre Einheit, die lebendige Mitte ihrer Diözese und ihres priesterlich-seelsorglichen Wirkens⁹. Die Bischöfe sind dem Hohenpriestertum des Papstes, welches ihrem an sich gleich, aber infolge des päpstlichen Vorrangs in der Hirtengewalt doch hervorgehoben ist, organisch vereint¹⁰. Durch die Weihe erlangen sie die bleibende Befähigung, alle Sakramente zu spenden (bzw. der Ehe zu assistieren) und als Apostel das Wort der Offenbarung unter Führung des Heiligen Geistes im ordentlichen Lehramt und in Einheit mit dem Papst wahrheitsgetreu zu verwalten. Ihm sind sie als Seelsorger verbunden, wie die Apostel Christus im Werk verpflichtet waren. Sie sind Helfer des Papstes und durch den Papst Vikare Christi und Diener seines königlichen Priestertums¹¹. Folglich sind die Bischöfe in ihrer Stellung als Apostel und durch ihr Verhältnis zum Stellvertreter Christi in gleicher Weise wie als Bild Christi in erster Linie zu priesterlicher und hirtenamtlicher Tätigkeit verpflichtet.

Mit seiner Ernennung besitzt der Bischof als Bild Christi *iure divino* in Eigen- und Selbständigkeit¹² seine für die Diözese geltende volle Jurisdiktion¹³. Mit dieser Hervorhebung wehrte sich Thomassin z. B. gegen alle römischen zentra-

⁸ Vgl. Anm. 4. Thomassin, Di I, 25, 26, 23; Gerson behauptete irrtümlich, »Papam non esse immediatum Pastorem fidelium omnino omnium«. Petau, Do VIII, 38.

⁹ Bossuet, Œuvres complètes I–X, Lyon 1877, X, 253: »... primum ut unum sint, idque factum est in Petro principe«; X, 289; VII, 258. Thomassin, Di I, 2, 25, 21: »Sacerdotium quod ubique unum est, sicut Ecclesia Catholica una est«. Vgl. Anm. 8.

¹⁰ Vgl. Anm. 9 mit *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik III, München 1958, 490–496.

¹¹ Thomassin, Di I, 4: »Episcopi (esse) vero Regiam Sacerdotii dignitatem«; I, 2, 25 ff. Do V, 118 ff. Petau, Do VIII, 38, 45 f, 60. Vgl. Anm. 8.

¹² Petau, Do VIII, 39: Die Bischöfe sind »tanquam pastores et capita suae... ecclesiae«. Bossuet, Œuvres X, 289: »... suntque Episcopi capita et fundamenta particularium Ecclesiarum, ex quibus universa coalescit«. Denzinger-Rahner, Enchiridion Symbolorum, Freiburg/Br. 1957, Nr. 2288. Thomassin, Di I, 23 sagt, der Papst solle seine Universaljurisdiktion nicht über die bischöfliche Jurisdiktion stellen, wenn kein Nutzen und keine Notwendigkeit für die Gesamtkirche vorläge; Di I, 25–28.

¹³ Louis de Thomassin, Traité de l'unité de l'Église I–II, Paris 1686 f, II, 250 f. Di I, 7, 176 f. Thomassin vertritt die Episkopaltheorie. Nicht Petrus habe die Apostel delegiert, sondern Christus. Bossuet, Œuvres X, 254 f, vertritt die dem Organismus der Kirche besser entsprechende Papaltheorie.

listischen Tendenzen¹⁴. Die durch Ernennung und Weihe gegebene Bindung des Bischofs an den Papst¹⁵ (von Thomassin hervorgehoben gegen alle gallikanischen Tendenzen), die im apostolischen Amt des Priesters und Lehrers gewiß zum Ausdruck kommen muß¹⁶, bekundet sich als Abbild der Verpflichtung des Sohnes vor dem Vater, aber auch wieder als Abbild der Eigenständigkeit des Sohnes beim Vollzug des Erlösungswerkes¹⁷. Das monarchische Prinzip duldet Bindung und Freiheit der Bischöfe und unterbindet nach Meinung der drei Theologen keineswegs ihre Eigenständigkeit in ihrem Sprengel; ebenso wenig kann die Tatsache, daß die Bischöfe Häupter der Diözese sind, die Verantwortlichkeit und Selbständigkeit der Priester und Laien beseitigen. Die Gefahren, das monarchische Prinzip absolutistisch zu verstehen, hingegen das Prinzip der Selbständigkeit der untergeordneten Glieder falsch demokratisch zu deuten, werden bezwungen, wenn man, wie die genannten Theologen es tun, die Kirche als lebendigen Organismus versteht, der von einer lebendigen Kraft durchwaltet ist, der aber in dieser Kraft bestimmte Glieder des Organismus bedeutsam hervorhebt. Die Bischöfe sind der Autorität Roms verpflichtet und zugleich eigenständige, priesterlich und hirtenamtlich tätige Häupter ihres Sprengels. Diese Bindung und Eigenständigkeit sichern die innere Einheit der Kirche so gut wie die Einheit der Praxis in den wichtigsten pastoralen Angelegenheiten. Außerdem festigen sie die äußere Einheit, die im 17. Jahrhundert gegenüber gallikanisch-nationalkirchlichen und reformatorischen Tendenzen zu schützen war. Der Heilige Geist, der den Bischöfen in Fülle als Amtsgnade geschenkt wurde, ist als Seele der Kirche der Geist dieser Einheit¹⁸.

2. Wesenszüge des Amtes

Der Bischof besitzt, wie gesagt, das Hohepriestertum. Es ist nicht aus dem einfachen, sich vollendenden Priestertum erwachsen; es ist nicht durch die Verbindung mit der Jurisdiktion vom einfachen Priestertum abgehoben, sondern es ist in seiner Fülle mit der Bischofsweihe gegeben. Das bischöfliche Priestertum ist deshalb »fons inexhaustus«, von dem die »rivi« des gewöhnlichen Priestertums

¹⁴ Vgl. Leo d. Gr., Ep. 89, Migne PL 54, 930–931 C; Ep. 84, Migne PL 54, 921–922; C. Petau, Do VII, 414 ff.

¹⁵ Thomassin, Di I, 25; II 327. Unité I, 296. Vgl. die Darlegung des Vat. Konzils: Denz. Nr. 1828.

¹⁶ Thomassin sieht Lehr- und Hirtenamt als Einheit.

¹⁷ Vgl. Anm. 3 u. 4. Bossuet, Œuvres X, 289: Christus als Gründer und Herr der Kirche. Petau, Do VIII, 81, 39–40: Christus ist »fundamentum Ecclesiae«; »pastor pastorum«. Thomassin, Di I, 5–7: das Wirken des Vaters in Christus und das Ziel Christi im Vater; I, 2: Christus als neuer Gesetzgeber und Opfergabe; ferner I, 12–13, 176 f; II 93. Do IV, 563; VI, 656. Thomassin, Dissertationes, commentarii, notae in concilia generalia et particularia, Paris 1667, 354, 478, 798.

¹⁸ Thomassin, Do VI, 666: »...ejus virtute firmatur, ut in unius fidei et charitatis compage subsistat.«

ihren Ausgang nehmen können¹⁹. Durch die Firmungs- und Weihegewalt erhebt sich der Bischof über die Priester. Er ist in spezieller Weise »regalis Sacerdotii Christi consors«. Infolgedessen trägt er die Titel »Pontifex« und »summus sacerdos«. Da sein Priestertum dem des Papstes gleich ist, wurde der Bischof in der Urkirche sogar mit dem gleichen Namen bezeichnet wie der Papst²⁰. Als dieser Priester ist der Bischof die organische Mitte, das Haupt und der Lebensquell der Diözese. Durch sein Opfer bewirkt er die Lebenseinheit und die Heiligung der ihm gehörenden Diözese. In den Gefirmten erwirbt er sich die aktive Laienpriesterschaft. Durch die von ihm geweihten Öle und durch die von ihm geweihten und gesandten Priester ergießt sich das ganze Christusleben in seinem Sprengel. Er bewahrheitet so sein Christusbild als Repräsentant Christi und bewahrt sich vor der Stellung eines beamteten oder fürstlichen Funktionärs einer menschlichen Gemeinschaft²¹.

Da der Diözesanbischof mit der Zuweisung der Diözese für sein Gebiet (nicht für die Gesamtkirche wie der Papst) *iure divino* die Jurisdiktion besitzt, muß er neben der priesterlichen die apostolisch-oberhirtliche Vollgewalt ausüben²². In der Stellung des Hirten erhebt er sich in seiner Diözese unter Leitung des Heiligen Geistes als ordentlicher Lehrer der Wahrheit und als Mehrer und Hüter seiner Herde, zu der sowohl die Laien wie die Priester zu rechnen sind²³.

Thomassin betont ausdrücklich, die Glaubensregel sei auch in den Bischöfen und in ihrer Kirche verankert²⁴. Im Papst und in den in Gemeinschaft mit dem Papst tätigen Bischöfen erfüllt sich in der Kraft des Geistes das ordentliche Lehramt der Kirche. Im Heiligen Geist haben die Bischöfe vor Priestern und Volk die hohe lehramtliche, die Wahrheit verbürgende Gewalt und damit die oberhirtliche Autorität, die Glauben weckt und erhält. Der Heilige Geist hat sie zu Aufsehern in der Herde bestellt. Ihr Amt ist keine reine Verwaltungsaufgabe, so muß man schließen, sondern ein verantwortliches Leiten der Seelen. Es ist gewaltig, zu sehen, daß der Bischof in die einzigartige Stellung des guten Hirten Christus geführt worden ist. In der Sammlung, Leitung und Heiligung der Herde stellt sich der andere Höhepunkt des bischöflichen Amtes neben seiner priesterlichen

¹⁹ Thomassin, Do IV, 423: der Bischof als Haupt der Hierarchie. Di I, 4–5; 6: »In Episcopo omnes ordines sunt, quia primus sacerdos est, id est princeps sacerdotum«. Petau, Do VII, 574 f, 604 ff, VIII, 17; VII, 407 ff, 416: Sakramentenspendung und Predigt als speziell bischöfliche Aufgabe.

²⁰ Thomassin, Di I, 7, 12 f, 46, 72.

²¹ Thomassin, Di II, 4, 6, 9, 830: I, 287–291.

²² Vgl. Anm. 13 betr. Episkopal- und Papaltheorie. — Thomassin, Di I, 23. Petau, Do VII, 414.

²³ Petau, Do VIII, 45, 53, 57, 81: VII, 418 f, 424. Thomassin, Do V, 107: »... doctrinae autem dictata dare, fidei ab erroribus vepribus expurgandae invigilare«; Di II, 93: »Episcopo soli a Christo populus Dei commendatus est...; ...summus ipse Pastor sui gregis divinitus constitutus«. Bossuet, Œuvres X, 262. Petau, Do VIII, 53: »... unicuique suam... regionem ad docendum attribuisse«.

²⁴ Thomassin, Dissertationes, 95; Di II, 798, 93: »Solut Episcopus, ut suae Princeps Ecclesiae Doctor, et interpres Canonum...«. Bossuet, Œuvres VII, 258; IX, 38.

Aufgabe dar. D. Petau kommt zu gleichen Feststellungen. Er sagt, es gehe beim Bischof und bei Betrachtung seines Amtes im wesentlichen nicht um sein persönliches Ansehen und um seine persönliche Würde, sondern um seine priesterliche Aufgabe und um seine hirtenamtliche Tätigkeit²⁵. Es brauchen, meint Thomassin, die Bischöfe keine Gelehrten zu sein; sie sollen Fischer sein²⁶.

Wenn der Bischof in seinem Priester- und Hirtenamt das Bild Christi verwirklicht, dann offenbart er sich — wie die Apostel — als geistiger Vater seiner Priester und Gläubigen. Wer Bild Christi ist, muß — wie Christus — Bild des Vaters sein²⁷. Die Vaterschaft des Bischofs tritt besonders in Erscheinung, wenn er bei der Verwaltung der Sakramente lebenspendend tätig ist²⁸. Seine väterliche Autorität ist im priesterlichen Wirken begründet, also in Christus und in seiner Kirche. Infolgedessen kann und muß der Bischof als Vater echte Gefolgschaft von seiten seiner Priester und seines Volkes erwarten²⁹.

In dieser Wirksamkeit und bei Vermittlung des göttlichen Lebens wird der Bischof zum Urheber einer rein geistigen Vaterschaft. Deshalb kann er in dem Verhältnis zu den Gliedern seiner Diözesankirche auch »Sponsus Ecclesiae«³⁰ genannt werden. Das Wesen des Bräutlichen besteht in der Schenkung geistiger, nicht sinnlicher Liebe und Güter³¹.

Im Begriff »Sponsus« ist demnach die gnadenvermittelnde Tätigkeit des Bischofs besonders hervorgehoben³². In dieser Funktion ist das bischöfliche Haupt der sichere Garant für die lebendige Existenz, Einheit und Fortentwicklung der Gliedkirche in der Kraft des Heiligen Geistes.

3. Die Bedeutung der bischöflichen Kleidung

Die bischöfliche liturgische Kleidung bekundet im Symbol den Sinnen der Gläubigen Stellung und Amt ihres Trägers. Nach Thomassins Annahme sind alle

²⁵ Petau, *Do VIII*, 49 f.

²⁶ Thomassin, *Do V*, 233 f.

²⁷ Jo 14, 9. Thomassin, *Di II*, 327; I, 5: »quaesitae istae Episcopi cum Patre Christi, cum Christo comparationes...«.

²⁸ Thomassin, *Di I*, 314—319; 5: »...Episcopum vero, ut principem sacerdotum, imaginem Dei referentem: Dei inquam, propter principatum, ...«; I, 4—27; II, 8—9: der Bischof wählt sich seine Priester aus der Zahl derer aus, »die er für sich und die Kirche durch die Taufe zeugte«.

²⁹ Die Betonung der Eigenständigkeit des Bischofs in bezug auf sein Lehr- und Hirtenamt und in bezug auf seine Verwaltungstätigkeit brachte Thomassin in den Verruf, »Gallikaner« zu sein. Vgl. auch den sog. Gallikanismus Bossuets bei: A. G. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953.

³⁰ Thomassin, *Di I*, 3—27.

³¹ Thomassin, *Di I*, 3. 183: »...verum Ecclesiae sponsum. Haec propria ratio et laus est Episcopi, propter spiritale ejus et indissolubile cum Ecclesia sua connubium«.

³² Thomassin, *Di I*, 187.

liturgischen Gewänder und Embleme des Episcopus, soweit sie nicht bürgerlichen Ursprungs sind, aus den hohen staatlichen Insignien des römischen Kaiserreiches zu erklären³³. Jetzt sind sie aber nicht mehr Zeichen und Symbole staatlicher Gewalt und Stellung, sondern Sinnbilder des Geistigen, des bischöflichen Amtes und der Tugenden seines Trägers. Die Mitra z. B. deutet durch ihren Symbolgehalt auf das Hohepriestertum hin, während der Stab das Königtum (Hirtenamt) symbolisiert. Da im Hirten- und Priesteramt die Gewalt Christi und des Vaters lebt, gilt die liturgische Kleidung als »figura Domini et Dei salvatoris nostri Jesu Christi«³⁴.

4. Die Tätigkeit des Bischofs

Es ist wieder interessant, festzustellen, welche Aufgaben die genannten Theologen besonders in den Vordergrund der bischöflichen Wirksamkeit zu stellen suchen.

Als Priester ist der Bischof Haupt des Presbyteriums und der Laienschaft. Und zwar deshalb: aus den Laien, die der Bischof früher durch die von ihm selbst gespendete Taufe und durch die Firmung, heute durch die von seinen Priestern vermittelte Taufgnade und durch die von ihm erteilte Firmung »für sich selbst und für die Kirche« als lebendige, priesterliche Glieder zeugte, so daß sie zu ihm, dem Hohenpriester, gehören, wählt er die aus, welche zum Amtspriestertum bestimmt sind³⁵. Die Taufe bindet den Gläubigen an den Bischof als Priester und Vater, die Firmung vertieft diese organische, geistige Bindung, die dem Laien meist nicht bewußt ist und welche bei der Tauferneuerung kaum erklärt wird. Sie erweitert den dem Laien zustehenden Pflichtenkreis. Die niederen und erst recht die höheren Weihen vollenden für den berufenen Priester diese Bindung an den Bischof³⁶. Nur das bischöfliche Haupt kann die höheren Weihen spenden. Nur vom »fons inexhaustus« sacerdotii können die »rivi sacerdotii« ausgehen³⁷. Der Priester ist vom Bischof durch das priesterliche Sein, welches ihm durch die Handauflegung vermittelt wird, wesentlich abhängig. In zweiter Linie ist er an den Bischof durch die bei der Weihe gespendeten Sakramentalien gebunden. Er bleibt auch gebunden durch die heiligen Öle, die ihm später vom Bischof zur Ausübung seiner priesterlichen Funktion gegeben werden, und durch die Vollmacht,

³³ Thomassin, Di I, 378.

³⁴ Thomassin, Di I, 378.

³⁵ Thomassin, Di II, 9; I, 3, 183; Do V, 564. Petau, Do VII, 421 f: der Bischof als Haupt des Presbyteriums; VIII, 34. Thomassin, *Traité des Festes de l'Eglise*, Paris 1683, 289: die Taufe als eine Art »Konsekration«.

³⁶ Thomassin, Di I, 5; II, 8—9. Die folgenden praktischen Konsequenzen werden vor allem von Thomassin gezogen.

³⁷ Thomassin, Di I, 4, 6.

die ihm das priesterliche Haupt für die Verwaltung des Bußsakramentes zukommen läßt³⁸.

Nach diesem Prinzip der geistigen Vaterschaft werden Priester und Laienpriester an *einen* Bischof gebunden, also an eine Person. Das verliehene Priestertum eint mit dem *einen* Hohenpriester. Umgekehrt kann der Vater und der Hohepriester der Diözese nur mit einer Diözese betraut sein. Da der Bischof Bild Christi und des Vaters ist³⁹, geschieht im letzten durch seine Person die Bindung der Laien und Priester an Christus und an den Vater. Somit ist hier bezüglich der Priester festzustellen, daß alle priesterliche Tätigkeit bei aller Selbständigkeit vom zeugenden Haupte, vom Bischof abhängig ist. Der Bischof erscheint deshalb besonders als Vorbild des Pfarrers, der im bischöflichen Namen wirkt und dessen Tätigkeit der Bischof »inspiriert«. Zwischen dem Bischof und seinen Priestern besteht dabei nicht in erster Linie das Herr-Knecht-Verhältnis, sondern die Verbindung zwischen Vater und Sohn. In Christus wird ihre Gemeinschaft zu einer personalen⁴⁰.

Wenn der Bischof in Ausübung seines Hirtenamtes als eigentlicher Lehrer seiner Diözese und als Haupt seines Presbyteriums hervortritt, dann fällt ihm die Predigt als ganz spezielle Aufgabe zu. Die Predigt erscheint als seine ordentliche, regelmäßige, nicht als seine außerordentliche, gelegentliche, durch bestimmte Anlässe geforderte Tätigkeit. Thomassin betont, in der Urkirche hätten im allgemeinen nur die Bischöfe gepredigt, um ihrer Amtspflicht als Hirten und Lehrer nachzukommen. Von allen Bischofsfunktionen ist nach Thomassins Worten die Predigt die »bischöflichste«, weil diese Funktion apostolisch und christusförmig ist⁴¹. Die Bischöfe müssen selbst predigen oder wenigstens den Prediger zur Predigt und zum Unterricht entsenden. Die Pfarrer (und die Laien) sind bei Ausübung eines Predigtamtes oder eines Verkündigungsauftrags nur Helfer des Bischofs, seine Vikare⁴², die durch Weihe oder durch Beauftragung eine Bindung erfahren und diese durch ihr Wort bejaht haben. Die Diakone und Katecheten erhalten durch den Bischof ihre Missio und bleiben bei Erfüllung ihres Auftrags im Dienst vor dem Bischof. Über dieses Verhältnis der Diakone zum väterlichen Oberhirten z. B. schreibt Thomassin treffend: »Id quippe Diaconus Episcopo, quod sempiternus Filius sempiterno Patri Deo; oculus, manus; ab eo recipit, et

³⁸ Thomassin, Di I, 5. Ausführlich behandelt Thomassin die Pflichten des Bischofs bei der Verwaltung der Buße in der Urkirche: Festes, 318, 578. Petau, Do VIII, 192 f.

³⁹ Thomassin, Di II, 8–9; I, 4–8; 9: »personam Christi circumgestans«; I, 5: »imaginem Dei referentem«.

⁴⁰ Thomassin, Di I, 319. Petau, Do VII, 424: »... fieri quidquam prohibet absque episcopo, sicut Christus nihil absque Patre gerit«.

⁴¹ Thomassin, Di I, 186; II, 814. Petau, Do VII, 415, 421: »... docendi munus..., quod olim (episcopi) proprium, et peculiare habebant«; VIII, 45.

⁴² Thomassin, Di I, 298, 306; Festes, 559: der Bischof, »qui estoit considéré comme leur Curé particulier«.

in illum refundit omnia; ejus nomine et mandato operatur omnia; operumque omnium et originem et laudem in eum reflectit. Diaconus quidem de re omni ad Episcopum referat, ut Christus ad Patrem«⁴³. Priester, Diakone und Laien helfen mit, die »praedicationes« des Bischofs, welche als »sacrificia« und »hostiae«⁴⁴ anzusehen sind, für die Gemeinde des Bistums zu vollziehen. Bei Ausübung seines Predigtamtes – mag der Bischof sich persönlich dieser Aufgabe unterziehen oder sie durch seine »Vikare« erfüllen lassen – obliegt er der Erfüllung seiner persönlichen Hirtenpflicht, wenn er Priester und Gläubige lehrt, führt, lobt, tadelt oder richtet⁴⁵. Wenn der Bischof der eigentliche Prediger im Bistum ist, dann sind die vom Episcopus zur Mithilfe herangezogenen Priester und Laien gehalten, auf die Anliegen der bischöflichen Verkündigung und Seelsorge einzugehen. Der Bindung des Bischofs an die aktuelle päpstliche Verkündigung und an das gegenwärtige päpstliche seelsorgliche Anliegen entspricht die Bindung der Priester und Laien an die vom Bischof als notwendig erkannte Aufgabe innerhalb der Gliedkirche⁴⁶. Es wird dadurch im Organismus der Kirche das Wirken der unteren Instanz keineswegs in sklavischer Abhängigkeit vom Bischof gebracht, vielmehr wird es mit der Kraft der höchsten Autorität erfüllt. Das festzuhalten ist vor allem für das Laienapostolat wichtig.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Bischof und Papst muß es wohl in der damaligen Zeit das Anliegen dieser Theologen gewesen sein, Rom möchte seine Autorität insbesondere in der Verkündigung der Frohbotschaft und in der Darlegung seelsorglicher Prinzipien bekunden und nicht vorzüglich in politischer, disziplinärer und finanzieller Führung erschöpfen⁴⁷. Unter der Führung Roms soll der Bischof als Haupt seiner Diözese die lehrende und seelsorgliche, aber ihm eigene Initiative ergreifen und sich auch dadurch vom barocken Fürstbischofs-ideal lösen. Priester und Laien schließlich sollen sich der bischöflichen Führung unterstellen und zu ihren amtlich-priesterlichen bzw. zu ihren echt laienpriesterlichen Aufgaben finden. Auf diese Weise suchten diese Theologen dem Anliegen der tridentinischen Reform Rechnung zu tragen. Wenn Thomassin z. B. wegen dieser seiner Einstellung von den Gallikanern als verdächtiger Zentralist betrachtet, andererseits aber wegen dieses eigenständigen Bischofsideals des Galli-

⁴³ Vgl. Anm. 40.

⁴⁴ Thomassin, Do V, 20.

⁴⁵ Petau, Do VIII, 56 f. Thomassin, Di I, 2–5.

⁴⁶ Thomassin, Di II, 93, 8–9, 6, 493, 55; Do V, 150; II, 274. Petau, Do VII, 424: über den Gehorsam der Priester und Diakone vor dem Bischof.

⁴⁷ Vgl. die Auseinandersetzung über die direkte oder indirekte Gewalt des Papstes über die zeitlichen Güter. A. G. Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, 57 f, 555, 703 f. Bossuet, *Œuvres* VII, 189; IV, 400. Über den mangelnden Kontakt der französischen Bischöfe mit Rom: P. Broutin, *L'activité pastorale d'un grand archevêque: Antoine Pierre I de Grammont (1615–1698)*, in: *Nouvelle Revue Théol.* 69 (1952), 735: »viele Prälaten zogen den Weg nach Versailles dem Weg nach Rom vor«. Thomassin, Di I, 20.

kanismus verdächtig wird, dann wird die Schwierigkeit der theologischen Aufgabe und des praktischen Verhaltens sehr deutlich⁴⁸.

Der seiner Diözese verbundene Bischof und Vater hat die Residenzpflicht zu erfüllen. Der Vater gehört zu seiner Familie, zu seinem Volk. Er hat der Aufgabe des wachsamten Hirten, des treuen Bräutigams und des eigentlichen Predigers zu obliegen. Die Residenzpflicht ist mehr als eine Rechtsvorschrift, sie ist eine innere Notwendigkeit. Ihre Beobachtung ermöglicht und begünstigt die Erfüllung der priesterlichen und seelsorglichen Verpflichtungen, besonders in der Feier des Opfers während der Advents- und Fastenzeit und an den hohen Feiertagen⁴⁹. Ebenso leitet sie zur väterlichen Visitation an⁵⁰. Die Väter und Hirten schulden der Herde ihren Besuch.

Die Pfarrer und die Laienkräfte sind die »Gehilfen und Mitarbeiter des Episkopats« bei der Ausübung seiner Pflichten⁵¹. Die Laien brauchen die bischöfliche Missio, wenn sie außerhalb der Familie verantwortlich in Aktion treten⁵². Da die Pfarrer nicht göttlichen Rechtes sind, bleiben sie in ihrem Amt an den Willen des Bischofs gebunden, welcher ursprünglich alle Pfarrechte innehatte und nun nach tridentinischem Recht alle Pfarreien gründet und damit der Seelsorge Rechnung trägt⁵³. Der nichtbischöfliche Presbyter hatte anfangs nicht das Recht, ohne Erlaubnis des Bischofs zu predigen oder die Eucharistie zu feiern. Er trat nur in Vertretung des Bischofs in Tätigkeit⁵⁴. Bei Berücksichtigung dieses geschichtlichen Sachverhaltes, der natürlich nicht wiederhergestellt werden kann und darf, ist der Bischof immer an seine priesterliche Funktion für die Diözesankirche erinnert und zu pastoraler Initiative und zur Gründung von Pfarreien aufgerufen⁵⁵. Er muß in seiner Einstellung »Pfarrer« sein. Der Pfarrer hingegen ist zu echter und treuer Mitarbeit angehalten. Man möchte sagen, auch seine Eigen- und Selbständigkeit besteht darin, daß er sich in Freiheit für die Erfüllung der vom Bischof benannten seelsorglichen Aufgaben einsetzt⁵⁶. Da die Pfarrer im Namen des Bischofs taufen, der Diözesankirche neue, lebendige Glieder schenken und ihr Leben nähren, da sie somit das Bild des Bischofs abgeben, soll ihre Person wesent-

⁴⁸ P. Nordhues, *Der Kirchenbegriff des L. de Thomassin*, Leipzig 1958, 67 ff. 102. Léon de Coninck, *L'Évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle*, in: *Nouvelle Revue Théol.* 71 (1954), 527. P. Broutin, *La Réforme pastorale en France au XVII^e siècle. Recherches sur la Tradition pastorale après le Concile de Trente*, I–II, Paris 1956.

⁴⁹ Thomassin, *Di II*, 652, 849, 870; *Festes*, 307 f.

⁵⁰ Thomassin, *Di III*, 379; *II*, 805 ff.

⁵¹ Bossuet, *Cœuvres VII*, 258. Thomassin, *Di I*, 298 f. Petau, *Do VII*, 430; *VIII*, 14: die Laien z. B. als außerordentliche Spender der Taufe; *VIII*, 33: der Laie als Helfer in der Verwaltung.

⁵² Thomassin, *Di I*, 6; *II*, 93.

⁵³ Thomassin, *Di I*, 308.

⁵⁴ Thomassin, *Di I*, 293–308. Vgl. Anm. 12 und 15. Petau, *Do VII*, 421 verweist auf die dem Bischof vorbehaltene Buße, Firmung und Jungfrauenweihe.

⁵⁵ Thomassin, *Di I*, 308.

⁵⁶ Thomassin, *Di I*, 293: »Ut Presbyteri sine conscientia Episcoporum nihil faciant«.

lich priesterlich – väterlich, entsprechend dem Bischofsvorbild, geprägt sein⁵⁷. Diese Geformtheit, nicht die äußere Gegebenheit und Rücksichtnahme soll der Bischof bei der Verleihung der Pfarrei berücksichtigen⁵⁸.

Im Verkehr mit Priestern und Gläubigen wird vom Bischof erwartet, daß er unter Zurückstellung der Amtsperson das Bild des Vaters in sich bewahrheitet, gerade dann, wenn er in der Predigt, in der Verwaltung des Bußsakramentes, in der Rechtsprechung und in der Leitung und Ordnung der Diözese in Erscheinung tritt. Neben die Sorge um das geistige Wohl tritt dann notwendig die Bemühung um das leibliche Wohl der dem Bischof Anvertrauten. Witwen und Waisen, Gefangene und Arme, Sünder und Feinde Christi sind der persönlichen Caritas des Bischofs ausdrücklich empfohlen⁵⁹. Der Stand des Bischofs ist also nicht nur im sakramentalen, sondern auch im praktischen Bereich ein Stand mit sozialer Verpflichtung. Thomassin läßt die bischöfliche Standesethik von einer warmherzigen Nächstenliebe beherrscht sein, um die Bischöfe vor irdischer Besitz- und Lohnsucht zu bewahren. Priester und Gläubige ihrerseits gewähren ihrem geistigen Vater selbstverständlich alles, was er zu seinem Lebensunterhalt und zur Durchführung seiner oberhirtlichen Aufgaben an irdischen Gütern benötigt⁶⁰, ohne vom lästigen Zehnt bzw. von der Steuer zu sprechen.

Der Bischof, »*tanquam personam Christi circumgestans*«⁶¹, erfüllt ferner seine Aufgabe in entscheidender Weise als Beter für sein Volk. Das von der Kirche einheitlich geregelte Stundengebet soll der Bischof in Gemeinschaft mit Priestern und Laien zum Lobe des Dreifaltigen verrichten. Wie Bischof und Priester möge das Volk das innere, immerwährende Gebet als *Officium »sine intermissione, cum contemplatione«* üben⁶², um die Wirklichkeit des mystischen Leibes zu leben.

Christi Priestertum fand im Erlösungsoffer seine höchste Aufgabe und Erfüllung. Das Opfer war das Werk, auf das er hinstrebte, um den Vater zu verherrlichen und zu versöhnen. Darum kennt das Bild Christi keine höhere Aufgabe als diese: das Opfer Christi für Priester und Volk zu feiern. Bei diesem Tun bestätigt sich das Bild Christi im Bischof. Dann steht im Bischof der himmlische Bräutigam und Priester in unserer Mitte, am himmlischen und am irdischen Altar⁶³. Nicht um die Entwicklung rückwärts zu bewegen, nicht um den Priestern ihre Opfergabe zu nehmen, sondern um das bischöfliche Hohepriestertum ins Bewußtsein der Gesamtkirche zu heben, um den Priestern die Einheit des Priestertums

⁵⁷ Thomassin, Di I, 183, 293.

⁵⁸ Thomassin, Di II, 133: Der Verleiher des Benefiziums soll von der Sorge erfüllt sein, »*ut dignioribus ea largiantur, et paratioribus Ecclesiam aedificare et ornare moribus ac obsequiis suis*«.

⁵⁹ Thomassin, Di II, 830, 853 f. Petau, Do VII, 424.

⁶⁰ Thomassin, Di III, 381 ff.

⁶¹ Thomassin, Di I, 4–5.

⁶² Thomassin, Di I, 455, 461 f, 486 f. Petau, Do VII, 422 f.

⁶³ Thomassin, Do IV, 563.

im Bischof darzulegen und um die mitopfernden Laien dem bischöflichen Opfer zu verbinden, erklären Thomassin und Petau, früher sei in den Bischofsstädten nur *ein* Opfer in Gegenwart der Amts- und Laienpriester begangen worden. In Rom sei zur Darstellung des einen Priestertums, des einen Opfers und zum Zeichen der Inkorporierung der Glieder in Christus das Fermentum ausgetragen worden⁶⁴. Aus dem gleichen Grunde hätten oftmals die Neugeweihten unter Verzicht auf das eigene Opfer lange Tage nach der Weihe von dem eucharistischen Brot genossen, welches der Bischof ihnen bei der Weihe zum Genuß für die folgenden Tage mitgab. Diese geschichtlichen Hinweise heben den Bischof als Herrn der Eucharistie hervor und kennzeichnen ihn schlechthin als *den* Liturgen der Diözese, in dessen Dienst die Priester stehen und vor dem sie die ihnen zur Feier übertragene Liturgie in Einheit und Einheitlichkeit zu begehen haben.

Die Eucharistie ist wegen ihres österlichen Charakters die Mitte und Seele aller Feste des Kirchenjahres. Zur Kennzeichnung dieses Sachverhaltes und der oben genannten Wahrheit vom Hohenpriestertum des Bischofs für die ganze Diözese soll der Bischof die feierliche Messe als Hochamt begehen, Diözesanfeste einrichten und mit seinem ganzen Volk die Eucharistie feiern⁶⁵. Thomassin nennt eigens das Dekret Gregors IX., welches den Bischöfen das Recht bewahrt, mit Klerus und Volk zu überlegen, welche Diözesanfeste einzurichten und zu feiern sind. Die Diözese als Hauptpfarrei soll ihre großen Pfarrmessen und Pfarrfeste zur Darstellung der Herrlichkeit der irdischen und himmlischen Kirche zu eigen haben⁶⁶.

Bei der Ausspendung der Sakramentalien wird der Bischof in seiner priesterlichen Gewalt und in seiner Bedeutung für die Kirche oft deutlicher sichtbar als bei der Sakramentspendung oder als bei der Ausübung der eigentlichen Hirten Tätigkeit. Die Sakramentalien verwenden zum Ausdruck und zur Vermittlung des Geistigen in spezieller Weise sichtbare Zeichen und Riten und befriedigen in besonderer Weise das Anschauungsverlangen des Menschen. Kirchbau und Kirchweihe z. B. enthüllen im Zeichen den Bischof als vollkommenen Nachahmer Jesu Christi. Wie Christus den Leib seiner Kirche errichtet und heiligt, so tut es im Abbild der Bischof. Das Gotteshaus wird Symbol seines Tuns. Der Bischof gibt die Erlaubnis zum Bau des sichtbaren Gotteshauses. Wenn er es aufrichtet bzw. aufrichten läßt, dann legt er das Fundament, um auf ihm die Säulen als Träger des Gewölbes zu errichten. Er setzt den Altar, von dem nach der Weihe das Leben

⁶⁴ Thomassin, Di I, 289 f. Do VI, 571. Petau, Do VII, 424, 633: durch die Übersendung des Fermentum bekunden die Kirchen, »se cum episcopo suo, ac matrice ecclesia communione conjunctas esse«. VIII, 33: das Mitopfer der Laien.

⁶⁵ Thomassin, Festes, 559: die Gläubigen sollen vom Land in die Bischofsstadt kommen, »pour y passer toutes les grandes Festes avec leur Evesque, qui estoit consideré comme leur Curé particulier, et d'assister aux Offices de la Cathedrale, qui estoit originairement leur mère;... les Cathedrales, ayant esté les premieres Paroisses«. Die Diözese ist »l'Église matrice«. Ferner: Festes, 560—563.

⁶⁶ Thomassin, Festes, 137 ff, 559 ff.

ausströmen soll. — Entsprechend legt er in seiner Diözesankirche Christus als Fundament, auf dem sich die Apostel als Träger der Gläubigen erheben. Die Gläubigen sind das von den Aposteln getragene lebendige Gestein, welches seine stete Heiligung und Belebung durch die innere Heiligkeit der Kirche, nämlich durch den Heiligen Geist, erfährt⁶⁷.

5. Der Bischof und seine Beziehung zum trinitarischen Urbild

Sein, Wirken und Würde des Bischofs lassen gar, so muß schließlich zusammenfassend angefügt werden, eine Beziehung des Bischofs zum trinitarischen Urbild erschließen. Des Bischofs väterliche Rechte der Herrschaft, des Lehrens und der Lebensmitteilung erinnern an die Person des Vaters, seine priesterliche Funktion an die Erlöser- und Priestergestalt Christi, seine Pflichten als Sponsus Ecclesiae an den Heiligen Geist, als dessen Bild der Bischof die von Gottes Liebe geschiedenen Geschöpfe heiligt und zum Vater zurückführt. Die göttlichen Personen sind in ihrer Wesenheit und in ihrer Tätigkeit eins. Im Abbild ist die Tätigkeit des Bischofs trotz der Darlegung der verschiedenen Aufgaben und trotz ihres Bezugs auf die verschiedenen Personen eine einheitliche mit lehr- und hirtenamtlichen sowie priesterlichen Verpflichtungen, die sich meist in den einzelnen Funktionen berühren und überschneiden⁶⁸.

6. Der Bischof als Bild der Engel

Zur Kennzeichnung der priesterlich-seelsorglichen Aufgaben des Bischofs benutzt Thomassin ein weiteres Bild. Er bezeichnet den Bischof als »Engel«. Aufgabe der Engel sei es, Gottes Lob zu singen und die Gebete und guten Werke der Menschen zu Gott zu tragen⁶⁹. Entsprechend sei der Bischof Träger des Gotteslobes und als Bote Gottes der, welchem das Heil zur Vermittlung anvertraut sei. Als Seelsorger soll er die Geheimnisse der Herzen öffnen, das Heil ausspenden, die Gebete der Gläubigen zu Gott leiten und durch seine Fürsprache unterstützen und sich in allem als engelgleicher Schützer der Herde erweisen⁷⁰. Wenn der Bischof so zu

⁶⁷ Thomassin, Festes, 468.

⁶⁸ Thomassin, Di I, 183, 5: »...ita Sacerdotii participata quasi Divinitas tota est in Episcopo; ...qui in beatissima Trinitate solus nomen obtinet Patris; ...eum qui paret Episcopo, parere Deo et Patri, tanquam Episcopo universali«. Der Bischof ist Bild des Vaters »propter principatum«; I, 7: »...manente in eos a summo Patre Deo... maxima et praestantissima paternitate«; I, 5: der Bischof ist Bild Christi »propter sacerdotium«; er ist Bild des Geistes durch die Gnadenfülle, »qua gaudet Episcopus, et cujus rore velut aliquo Ecclesiastici Ordines caeteri asperguntur«.

⁶⁹ Thomassin, Do IV, 421 ff.

⁷⁰ Thomassin, Do IV, 531 f.

betrachten ist, dann ist es Aufgabe der Priester, Diakone und Gläubigen, sich um ein enges Verhältnis zum Bischof zu bemühen und ihm in echter Gefolgschaft zu dienen⁷¹.

Schluß

Dieses Bischofsbild der drei französischen Theologen, das vor allem sein großes Vorbild im Bischofsideal des hl. Ignatius von Antiochien und der großen Kirchenväter hat, ist wesentlich gelöst vom Ballast der Zeit, von der nur hierarchischen Sicht der nachtridentinischen Zeit, von den Pflichten der Repräsentanz, von den Lasten der Nebensächlichkeiten, von der fürstlichen wie von der staatlichen Bindung⁷². Es ist aber nicht zeit- und weltfern, wenn es die ewig priesterliche Aufgabe erfüllt und seines aktuellen Lehramtes waltet. Die Diözese erscheint als der Organismus, in welchem die in Christus verbundenen Priester und Laien mit dem Bischof eine Einheit darstellen. Die rechte Sicht des Bischofs vermittelt die rechte Sicht auf Stellung und Aufgabe der Priester und Laien. Die priesterliche Einheit wird zur Aktionseinheit im seelsorglichen Raum. Wesentlich ist, den Bischof als Priester und Hirt zu betrachten.

Eine wenn auch unvollkommene Erarbeitung der Theologie des Bischofsamtes und der Bischofskirche aus der Geschichte scheint nicht nur zur Vollendung des heutigen theologischen Systems erforderlich, sondern drängt sich für Priester und Gläubige geradezu als Notwendigkeit auf. Und warum? Um Priester und Gläubige zur echten Bindung an den Bischof zu führen und um von ihnen den Bischof in seiner Bedeutung erkennen und anerkennen zu lassen. Dazu kommt folgendes: sowohl in der modernen Zeit mit riesigen Bevölkerungsbewegungen, völkischen Umschichtungen und werdender Großräumigkeit als auch in den großen Städten mit den Auswahlmöglichkeiten zwischen mehreren Pfarreien bedarf der Mensch der Bindung an den Bischof, die über die Pfarrverbundenheit hinausgeht. Die modernen wissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse wecken das Verlangen nach führenden und entscheidenden ortsnahen kirchlichen Autoritäten, die einfach nicht im Pfarrer und auch nicht immer sofort im Bischof der Gesamtkirche, wohl aber im Bischof der Diözesankirche gegeben sind. Die gläubige Erkenntnis der einen organischen Gesamtkirche erfordert zudem die organische Einordnung der pfarrlichen Gliedkirche in die nächsthöhere Einheit, in die Bischofskirche, und die Anerkennung des Bischofs und seines Amtes als lebendigen Einheitspunkt der Pfarreien. Die wachsenden liturgischen Einsichten und die angesichts der Zeitprobleme aus der Theologie erneuerten und vertieften pastoralen Methoden verlangen ebenso sehr den obersten bischöflichen Liturgen wie auch den entscheidenden und führenden »Pastor« im Bischof. Und wenn

⁷¹ Thomassin, Do IV, 684.

⁷² Vgl. A. Schrott, Seelsorge im Wandel der Zeiten, Graz—Wien 1949, 69 ff, 83 ff.

heute die Pfarrer vielfach infolge der Zeit- und Wirtschaftsverhältnisse entweder einen Teil ihrer Eigen- und Selbständigkeit durch die Zentralisierung der Diözesanverwaltung eingebüßt haben oder durch Überbetonung des Pfarrprinzips zu einer unberechtigten Eigenständigkeit gelangt sind, dann kann beiden Übeln nur durch die rechte Erkenntnis des bischöflichen Amtes und der Diözesankirche und durch die organische Bindung des Pfarrers an den Bischof begegnet werden⁷³. Überall wird der Bischof als Priester und Lehrer gefordert. In der gleichen Linie liegt das, was Johannes XXIII. vom Papst sagt⁷⁴, daß dieser nämlich im priesterlichen Hirtenamt in Erscheinung treten müsse, nicht zunächst als Diplomat und Gelehrter. Dasselbe gilt damals wie heute vom Bischof, den die französischen Theologen in der damaligen Zeit und unter den zeitlichen Umständen zu seinen ureigenen Aufgaben zurückrufen wollen.

⁷³ Vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Einsiedeln—Zürich—Köln 1955, II, 299 ff. mit weiterer Literatur. *A. Dänhardt*, Theologisches Jahrbuch 1959, Leipzig 1959, mit den Aufsätzen: *L. Hofmann*, Das Amt des Pfarrers (210 ff); *K. Rahner*, Zur Theologie der Pfarrei (250 ff); *W. Croce*, Die Geschichte der Pfarrei (258 ff). *G. Michonneau*, Der Pfarrer, Wien 1956, 15, 17, 26. *O. Semmelroth*, Das geistliche Amt, Frankfurt/Main, 1958. *K. H. Schelkle*, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg/Br. 1957. *R. Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt. Zu Apg 20, 28, in: Episkopos, Studien über das Bischofsamt, Regensburg 1949, 66 ff.

⁷⁴ Herder-Korrespondenz XIII (1958/59), 116, 366 f.

ZEITALTER DES HEILIGEN GEISTES?

Von Otto Semmelroth

Man kann nicht ohne eine gewisse Wehmut die Pfingstschilderung der Apostelgeschichte lesen (Apg 2, 1–41). Gewiß bekennen wir, daß derselbe Heilige Geist, den der erhöhte Herr damals seiner Kirche als Lebensprinzip einhauchte, diese Kirche bis heute lebendig erhalten hat und ihr auch weiterhin dynamischen Bestand verleihen wird. Was dennoch dieser Überzeugung die Gestalt einer wehmütigen Sehnsucht wie nach etwas Verlorenem gibt, ist das Fehlen des Sturmes und Feuers, in dem der Heilige Geist sich damals manifestierte. Wenn wir auch fürchten müssen, daß ein Pfingststurm uns selbst als welke Blätter vom Baume wehen könnte, und auf die Gefahr hin, daß ein Geistesfeuer die bürgerliche Bequemlichkeit unseres Christentums schmerzlich zerschmelzen könnte, blicken wir doch mit einer gewissen Resignation auf das Pfingstereignis von damals.

Gewiß glauben wir an den Heiligen Geist als die Seele der Kirche. Und da auch unser Zeitalter durch die Anwesenheit der Kirche geheiligt ist, erfreut sich auch unsere Zeit der Gegenwart des Heiligen Geistes. Wer aber vom »Zeitalter des Heiligen Geistes« spricht, meint doch wohl ein Merkmal, das diese Zeit von anderen unterscheidet. Da wird man eine gewisse Überraschung verstehen können, wenn man das Thema dieses Aufsatzes – wenn es auch mit Fragezeichen versehen ist – liest. Auch der Verfasser selbst bekennt, daß er sich von der Einladung, zu diesem Thema zu schreiben, ein wenig überrascht fühlte.

I.

Gegengründe

Bei abwägendem Suchen stößt man auf immerhin gewichtige Gründe, die gegen eine Kennzeichnung unseres Zeitalters nach dem Heiligen Geist zu sprechen scheinen. Das sind zunächst theologische Gründe, die vielleicht für manchen, der unser Thema erwartungsvoll gelesen hat, hinter anderen Gründen aus der alltäglichen Erfahrung zurücktreten, aber diesen doch erst ihr eigentliches Gewicht geben.

1. Eine fragwürdige Dialektik

Der Theologe sieht sich aus der Geschichte seiner Disziplin zur Vorsicht gemahnt, wenn ein Zeitalter dem Heiligen Geist in besonderer Weise zugeschrieben wird. Die Zuordnung der Zeitalter zu den Personen des dreifaltigen Gottes hat im

Laufe der Geschichte zu oft ein verhängnisvolles Spiel getrieben. Sowohl der Glaube an den dreifaltigen Gott wie auch das Verständnis der Kirche mit ihrer Geschichte wurden durch solche, nicht selten spielerische Zuordnung häufig verzerrt. Die Übertragung der dialektischen Dreiheit von These, Antithese und Synthese aus dem Bereich der Logik in den der Geschichtsphilosophie wurde im Verlaufe der Geschichte häufig zum Leitprinzip einer Geschichtstheologie. Die gnostischen Auffassungen eines Marcion (2. Jh.) sind schon ein Beginn solcher Versuche. Er eignet das Alte Testament dem Demiurgen zu: aus dessen Eigenart das alttestamentliche Zeitalter nicht nur als vorbereitende Offenbarung des einen Gottes vor dem Neuen Testament, sondern als Zeitalter des Materiellen und Bösen gegen dieses stand.

Einen Ansatz für die trinitarische Geschichtsdiagnostik bietet die Heilige Schrift selbst, da einige Texte des Neuen Testamentes den im Alten Testament sich offenbarenden Gott als die erste Person der Dreifaltigkeit zu deuten und damit das alttestamentliche Zeitalter in besonderer Weise dem Vater zuzuordnen scheinen. So heißt es am Beginn des Briefes an die Hebräer, derselbe Gott, der vor Zeiten durch die Propheten zu den Vätern gesprochen habe, sei es, der in unseren Tagen zu uns gesprochen habe durch seinen Sohn (Hebr 1, 1). Das aber ist eben der Vater. Da nun der Alte Bund durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Christus vom Neuen Bund abgelöst wurde, liegt es nahe, das damit anbrechende Zeitalter dem Sohne zuzuordnen. Nur entsteht dann sofort die Frage, wo denn der Heilige Geist sein Zeitalter zu wirken beginne. Und gerade diese Frage ist es, die allen mit der konkreten Kirche Unzufriedenen die Möglichkeit ihrer utopischen Erwartungen eröffnet. Aber der Grundfehler aller trinitarischen Geschichtsdiagnostik ist die isolierende Betrachtung, die im dreifaltigen Gott, aber auch im Ablauf der Heilsgeschichte zerteilt, was eins ist.

Seit früher Zeit hat sich die modalistische Gestalt der trinitarischen Dialektik als große Versuchung für den menschlichen Geist in seinem Bemühen, das Dreifaltigkeitsgeheimnis zu bewältigen, angeboten. Die Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist wird zur dreifachen Offenbarungs- oder Wirkweise eines einpersonalen Gottes herabgemindert. Die Welt schaffend, wirke Gott in der Gestalt des Vaters, die Erlösung wirkend in der des Sohnes, Kirche und Einzelmenschen heiligend in der Gestalt des Heiligen Geistes. Man bejaht eine »ökonomische« Trinität, aber nicht als Manifestation einer immanenten Trinität. Die dreifache Offenbarungsgestalt glaubt man nicht in einer Dreiheit göttlicher Personen begründet. Diese Art der trinitarischen Dialektik wirkt sich dann nicht mehr nur in der Fehldeutung der Geschichte aus, sondern zerstört auch den wahren Glauben an das Geheimnis des dreifaltigen Gottes.

Auch dem Geheimnis der Kirche leistet die Aufteilung der kirchlichen Zeitalter auf die göttlichen Personen einen zweifelhaften Dienst. Gewiß mag durch eine solche Zuordnung der Blick geschärft werden für die geschichtliche Existenz der

Kirche und ihre heiligende Durchdringung der Weltgeschichte. Dieser Vorteil wird aber zu teuer dadurch erkaufte, daß man einzelne kirchengeschichtliche Abschnitte geradezu exklusiv den Personen des dreifaltigen Gottes zuordnet. Vor allem dann wird diese Vorstellung verhängnisvoll, wenn man nach dem Gottesvolk des Alten Testaments, das dem Vater zugehört, und der Kirche des Neuen Testaments, die der Sohn gestiftet hat, eine bis jetzt noch nicht verwirklichte Kirche des Heiligen Geistes erwartet, die die gesellschaftlich-institutionelle Kirche ebenso ablösen werde, wie die Kirche Christi das Gottesvolk des Alten Bundes abgelöst hat. Das Leid über die menschliche Unzulänglichkeit in der von Christus gestifteten Kirche, der Schmerz vor allem auch über die Trennung der Konfessionen drängte schon manche Utopisten zu der falschen, dem Evangelium widersprechenden Erwartung, daß die sichtbare Kirche Christi noch im Laufe dieses Äons aufgehoben werde in eine pneumatische Kirche des Heiligen Geistes. Diese Dialektik erwartet die Aufhebung der These einer petrinischen (= katholischen) Kirche und der Antithese einer paulinischen (= protestantischen) Kirche in der Synthese einer pneumatischen Kirche des hl. Johannes.

Solche Fehlspekulationen scheinen theologisch Grund genug zu sein für eine reservierte, wenn nicht ablehnende Haltung gegenüber der Aussage, die Kirche stehe heute im Zeitalter des Heiligen Geistes. Und wir werden im zweiten Teil unserer Ausführungen noch feststellen, daß gerade auch der Grund, der allenfalls ein Recht zu dieser Aussage begründet, zugleich eine exklusive Zuordnung unserer Zeit zum Heiligen Geist theologisch verbietet.

2. Wirklichkeitsfremde Gloriole

Die bisher besprochenen theologiegeschichtlichen und geschichtstheologischen Gründe warnen vor der Benennung eines Zeitalters nach dem Heiligen Geist. Die Erfahrung des kirchlichen Alltags scheint sogar manches ins Feld zu führen, was gegen eine besondere Geistigkeit unseres Zeitalters spricht. Die Art, wie sich die Kirche mit menschlichen Mitteln einrichtet, scheint zu zeigen, daß sie selbst nicht allzuviel Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes hat.

Als Christus seine Kirche stiftete, bezeugte er ihr, daß sie zwar nicht von der Welt sei, wohl aber in der Welt (Jo 17, 14–17). In der Kirche hat sich der Geist Gottes einem Stück Welt eingesenkt. Nicht dadurch unterscheidet sich die Kirche von der Welt, daß sie nicht selbst auch Welt wäre. Nur ist in der Kirche die Welt nicht sich selbst oder gar dem Teufel überlassen geblieben, sondern zur Einfallsbasis des Gnadenwirkens Gottes in seinem Heiligen Geist geworden. Ein Stück Welt ist in der Kirche der heiligenden Durchdringung durch den Heiligen Geist entgegengehoben. So muß alles, was Eigentümlichkeit welthafter Existenz ist, auch in der Kirche anzutreffen sein. Das gilt auch für die Gefährdung, die der Welt innewohnt. Auch in der Kirche gibt es immer noch den Unterschied zwi-

schen Reich Gottes, in dem sich die Herrschaft Gottes durchgesetzt hat, und Welt, insofern sie sich der Heiligung durch den Heiligen Geist, der Gottesherrschaft widersetzt. Auf jeden Fall bringt die Welt ihre Eigentümlichkeit mit ein, wenn sie in der Kirche der Durchdringung durch den Heiligen Geist offen liegt.

Die Welt aber ist heute weithin »verwaltete Welt« (Karl Korn). Da nun Christus die Kirche als organisierte Gesellschaft gestiftet hat, muß damit gerechnet werden, daß die verwaltete Welt auch in ihr Versuchung ausübt.

Die Welt fängt den Menschen mehr und mehr in ihre perfekte Durchwaltung ein, wenn auch die Gestalt dieser Herrschaft des Apparates verschieden ist. Wie sollte die Kirche, in diese Welt hineingesandt, unbeherrscht von solcher Verwaltung bleiben? Wie weit kann die in der Kirche aufgehobene Weltgestalt der außerkirchlichen ähnlich sein? Hier sind schmerzliche Erfahrungen im geistig-geistlichen Leben der Kirche begründet. Nicht alle Menschen, am wenigstens vielleicht die, denen das Geheimnis der Kirche am meisten am Herzen liegt, können sich damit abfinden, in der Kirche die gleiche Weltgestalt wiederzufinden, der sie zu entfliehen hoffen, wenn sie sich aus der Welt der Kirche zuwenden. Das Leben in der Gottesnähe ist nun einmal immer auch Flucht aus der Welt. Und diese Flucht müßte eigentlich auch selbstverständlich in der Kirche an ein gewisses Ziel kommen können. Haben doch die Kirchenväter gern in der Kirche das einigermaßen wiedergewonnene Paradies gesehen.

Das Leben in der tatsächlichen Kirche zeigt dann aber doch sehr viel Verwaltetheit. Die von Christus gewollte Welthaftigkeit der Kirche scheint ihren Wettstreit mit der Welt, die sie durchchristlichen soll, vor allem auf dem Gebiet und durch die Vermittlung der Verwaltung auszutragen. Manch einer möchte zweifeln, ob das dem Willen des Herrn entspricht.

Damit hängt dann auch zusammen, daß in der heutigen Kirche jene Freiheit der Kinder Gottes, wenn nicht zu fehlen, so doch recht verborgen zu sein scheint, die Paulus so eindringlich als Kriterium für die Anwesenheit des Heiligen Geistes darstellt. »Wo der Geist Gottes, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 17). Man sieht zwar heute die gegensätzlichsten Haltungen mit dem beliebten Wort Freiheit bezeichnet oder getarnt. Das sollte jedenfalls mahnen, mit dem vorschnellen Schluß vorsichtig zu sein, der Geist Gottes könne nicht in der Kirche sein, weil die Freiheit in ihr fehle. Zu solchem Schluß hätte nur der Recht und Möglichkeit, der genau wüßte, was wirklich Freiheit ist. Manches allerdings in der menschlichen Verwirklichung der Kirche könnte den Glauben an die Kirche beeinträchtigen, gerade weil man an den Heiligen Geist glaubt, der ein Geist der Freiheit ist. Zum mindesten muß man mit der Testfrage rechnen, ob im Leben der heutigen Kirche so viel Freiheit sei, daß man von einem Zeitalter des Heiligen Geistes sprechen könne.

Zeit der Kirche – Zeitalter des Heiligen Geistes

Die besprochene Skepsis gegen die Kennzeichnung unserer Zeit als eines Zeitalters des Heiligen Geistes darf aber nun nicht bis zur völligen Verneinung dieser Charakterisierung gehen. Dann nämlich würde man der Kirche unserer Zeit eine Eigentümlichkeit absprechen, die so wesentlich zur Kirche gehört, daß sie ihr zu keiner Zeit fehlen kann. Nach Leo XIII. und Pius XII. ist der Heilige Geist die »Seele der Kirche«¹. Daher würde die Kirche aufhören, Kirche zu sein, wenn der Heilige Geist von ihr weichen würde. So muß also auch in der heutigen Kirche zum mindesten insofern ein Zeitalter des Heiligen Geistes angetroffen werden, als sie die durch Christi Stiftung garantierte Lebendigkeit aus dem Heiligen Geist besitzt.

1. Der Heilige Geist als Geist der Kirche

Die Kirche begann ihre Wirksamkeit als »Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft« (Pius XII.), nachdem der Heilige Geist im Pfingststurm in sie eingegangen war und die verängstigten Jünger aus den verschlossenen Räumen in die Öffentlichkeit der Welt drängte. Seit Beginn weiß sich die Kirche als Trägerin jener messianischen Gabe, als die das alttestamentliche Prophetentum den Geist Gottes verheißen hatte (Apg 2, 16–21; Joel 3, 1–5). Wenn das Apostelkonzil die Kernfragen des Missionswirkens der Kirche klärt, dann verkündigt es, was »dem Heiligen Geist und uns gefallen hat« (Apg 15, 28). Die charismatischen Geistesgaben, von denen die junge Kirche nach dem Zeugnis des Neuen Testaments erfüllt war, dürfen nicht in vorschneller Resignation nur als Privileg der Urkirche betrachtet werden. Die Gestalt des Besonderen hatten und haben sie deshalb, weil sie Zeugnis sein sollen für die Geisteskraft, von der die Kirche immer erfüllt sein wird und die auch in späteren Zeiten immer einmal wieder die Gestalt charismatischer Besonderheit zeitigt. Das Charisma ist ein außergewöhnlicher Hinweis auf eine durchaus »gewöhnliche« Wirklichkeit in der Kirche: Daß sie nämlich aus der Kraft ihrer göttlichen Seele, des Heiligen Geistes, lebt.

Die gesellschaftlich sichtbare, hierarchisch gebaute Kirche ist als Leib Zeugnis für den verborgenen Sinn, um dessentwillen es sie gibt. Denn Glied der sichtbaren Kirche zu sein, hat seinen Sinn nicht in sich selbst. Die Kirchengliedschaft ist noch nicht das Heil, sondern erst sein Zeichen und Unterpand. Wenn allerdings einer so zur Kirche gehört, daß darin die Hingegebenheit an den göttlichen Herrn der Kirche ausgedrückt wird, sichert die Kirchengliedschaft sein Heil. Diese durch seine Gliedschaft an der Kirche gewirkte Rechtfertigung des Menschen besteht darin, daß die Durchseeltheit der Kirche vom Heiligen Geist Anteil dieses Men-

¹ *Neuner-Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 398 f.

schen wird. Der Geist Gottes wohnt in der Seele des Menschen und ruft in ihm das »Abba, Vater« (Röm 8, 26). So ist nicht nur die leibhaftige Kirche als ganze, sondern in ihr auch der Leib des einzelnen Menschen Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 6, 19).

Wenn das wahr ist, bleibt für eine trinitarische Dialektik der Zeitalter nicht mehr viel Raum. Man mag das alttestamentliche Zeitalter besonders dem Vater zuordnen, weil die erste Person des dreifaltigen Gottes sich im Alten Testament besonders geoffenbart hat. Das Zeitalter des Neuen Testaments ist aber, wenigstens da, wo sein volles Leben beginnt, vom Heiligen Geist gekennzeichnet. Wer nun dazwischen ein eigenes Zeitalter des Sohnes suchen wollte, müßte sich allenfalls mit dem kurzen Abschnitt von der Menschwerdung des Sohnes Gottes bis zur Geistsendung am Pfingsttage begnügen. Richtig verstanden, mag das einen Sinn haben. In Wahrheit ist aber das Zeitalter der Kirche ebenso Zeitalter des Sohnes wie das des Heiligen Geistes. Denn der Sohn durchwaltet die Kirche als der verklarte Herr durch seinen Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist als Geist des Sohnes die Seele der Kirche. Seine Funktion ist gewissermaßen die Gegenwartsetzung des verklärten Christus. Durch den Geist ist die Kirche als Leib mit dem mystischen Haupt, Christus, verbunden. Wer unbedingt die Heilsgeschichte in einen dialektischen Prozeß aufgliedern will, fällt leicht der Versuchung anheim, gewissermaßen Sohn und Geist gegeneinander auszuspielen. In Wahrheit ist das Verhältnis Christi zu seiner Kirche nicht nur das des historischen Stifters. Seine geschichtliche Kirchenstiftung ist vielmehr Zeichen und Garantie dafür, daß er stetig in seiner Kirche anwesend ist. Aber er macht diese Gegenwart in der Kirche geltend durch den Heiligen Geist, den er ihr eingehaucht hat. Bevor er seine Jünger in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt verließ, hat er ihnen im Heiligen Geist einen »anderen Tröster« verheißen. Das bedeutet nicht eigentlich, Christus sei nun abgelöst und nicht mehr selbst tröstend und lebenspendend in seiner Kirche am Werk. Ein anderer Tröster ist der Heilige Geist nur insofern, als Christus nicht mehr in der Weise seines historischen Daseins bei den Seinen ist. Seine Gegenwart wirkt sich durch den Heiligen Geist aus, den er seiner Kirche sendet. Derselbe Christus, der seine Jünger durch die erfahrbare Gegenwart getröstet hat, ist nach seiner Auffahrt und Verklärung in der Kirche durch den Heiligen Geist tröstend und stärkend anwesend. Weil Christus sich im Opfertod am Kreuz das Recht erkaufte, seine Kirche mit dem lebendigen Wasser des Heiligen Geistes zu durchströmen, haben die Kirchenväter das aus der durchbohrten Seite Christi fließende Blut und Wasser (Jo 19, 34) gern als symbolischen Hinweis darauf gedeutet, daß auf Grund des Opfertodes Christi der Heilige Geist als die belebende messianische Gabe in die Kirche einströmt. Christus hat in seiner Auseinandersetzung mit den Juden einmal gesagt: »Wer dürstet, der komme; und es trinke, wer an mich glaubt. Die Schrift hat ja gesagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem (= des Messias) Leibe fließen. Das sagte er im Hinblick auf den Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glau-

ben; denn der Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (Jo 7, 37–39). So jedenfalls scheinen nach der wiederentdeckten ursprünglichen Exegese die Sätze dieses Textes geordnet werden zu müssen. »Wer an mich glaubt«, ist nicht der, aus dessen Leib die Ströme lebendigen Wassers fließen. Der Glaubende trinkt vielmehr die aus dem Herzen des Herrn fließenden Ströme des Heiligen Geistes. Da die Kirche aber die Gemeinschaft der Glaubenden ist, ist sie wie das Sammelbecken, in dem der einzelne dieses lebendigen Wassers teilhaftig wird.

So lebt die Kirche vom Anfang bis zum Ende im Zeitalter sowohl des Sohnes, der durch den Heiligen Geist in der Kirche wirksam ist, wie auch des Heiligen Geistes, der die Gnade des Sohnes in seiner Kirche gegenwärtig macht.

Nicht einmal das alttestamentliche Zeitalter darf man ganz ohne den Heiligen Geist deuten. Ist doch das Alte Testament das Dokument eines »prophetischen« Zeitalters, die Prophetie aber doch in besonderer Weise Manifestation des Heiligen Geistes. Das Wirken der Propheten macht eigentlich nur eine Anlage ausdrücklich, die der ganzen Heilsgeschichte des Alten Bundes eigen ist. Das besondere Charisma der Propheten bezeugt, daß in der ganzen Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes der Heilige Geist am Werk ist. Und in der Geschichtsschreibung des Alten Testamentes wie auch in seinen Lehrstücken und Dichtungen geschieht Offenbarung des Heiligen Geistes. Gerade deshalb ist das Alte Testament prophetisch, weil es über sich selbst hinausführt zu seiner Erfüllung im Neuen Testament. Damit ist aber zugleich auch ein Unterschied von Altem und Neuem Bund gerade in Hinsicht auf den Heiligen Geist ausgesagt. Denn die Erfüllung des alttestamentlichen Gottesvolkes durch die neutestamentliche Kirche besteht eben darin, daß der Heilige Geist die Kirche zum geheimnisvollen Leib Christi lebendig macht. So bezeugt der Heilige Geist selbst in der alttestamentlichen Prophetie, daß der Alte Bund noch nicht eigentlich Zeitalter des Heiligen Geistes ist. Wie die Erfüllung von der Vorbereitung, so unterscheidet sich das neutestamentliche Zeitalter des Heiligen Geistes vom Alten Bunde (des Vaters).

2. Ausgeprägte Leibhaftigkeit als Bezeugung des Geistes

Im Zeitalter des Heiligen Geistes stehen wir also einfachhin deshalb, weil wir im Zeitalter der Kirche leben. Die sichtbare Kirche und der lebendige Gottesgeist stehen nicht alternativ zueinander. Wie es krankhafte Wucherungen an einem Leibe gibt, so brauchen gewiß an der gesellschaftlichen Kirche nicht alle menschlichen Entwicklungen eindeutiges Zeugnis für die lebendigmachende Gegenwart des Heiligen Geistes zu sein. Andererseits aber kann man eine ausgeprägte Entfaltung sichtbarer Kirchlichkeit nicht gegen das göttliche Lebensprinzip ausspielen. Der Heilige Geist verleibt sich sein Wirken im Leben der sichtbaren Kirche. Bisweilen scheint sich ein besonderes Wirken des Geistes zwar von der institutio-

nellen Prägung der Kirche zu lösen. Das geschieht, wenn die charismatische Unberechenbarkeit des Gottesgeistes sich als Lebensprinzip der erfahrbaren Kirche in Erinnerung bringen will. Man wird aber damit rechnen müssen, daß eine Zeit besonderen Wirkens des Heiligen Geistes sich auch in besonderer Ausprägung der sichtbaren Kirchlichkeit niederschlägt. Gewiß kann man nicht einfachhin jede konkrete Ausformung der rechtlich geprägten Kirche als besondere Garantie des Heiligen Geistes werten. Manches kann auch aus menschlicher Eigenwilligkeit wachsen, die sich der Einwirkung des Heiligen Geistes sträflich entzieht und das echte Leben des Gottesgeistes mehr verdeckt als manifestiert. Es bleibt aber wahr, daß sich eine intensive Gegenwart des Heiligen Geistes auch ausgeprägter verleblichen wird. So wird man überall da, wo man die sichtbare Kirche (die hierarchische Autorität, die rechtliche Durchbildung, kurz all das, was den »Pneumatiker« stören möchte) besonders stark erfährt, prüfen, ob sich hier der Gottesgeist besonders verleblicht hat oder ob sich menschliche Klugheit und Eigenwille an die Stelle des Geistes Gottes drängen will. Aus der Tatsache, daß bisweilen die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in besonderen Charismen aufrüttelnd die institutionellen Regeln der Kirche durchbricht, darf nicht gefolgert werden, daß Geist und Institution gegensätzliche Größen seien. Das »Normale«, weil von Christus Gestiftete, ist die lebendige Gegenwart des Heiligen Geistes in der gesellschaftlichen Kirche. Die Besonderheit des Charismas prägt zwar auch dieses Leben der Kirche, auf die geistige Einwohnung des Geistes Christi in der Kirche immer wieder hinweisend und sie vor dem menschlichen Vergessen bewahrend. Gegen die Tendenz zur Verhärtung und Gewohnheit im Institutionellen gibt sich der Heilige Geist immer wieder durch unvorhergesehen charismatisches Wirken als das dynamische Prinzip der lebendigen Kirche zu erkennen. Macht sich das menschliche Prinzip in der Kirche über Gebühr geltend, so wirkt auch der Heilige Geist bisweilen »einseitig« und die Einheit von kirchlichem Leib und göttlicher Seele wiederherstellend.

Wer könnte nun verantworten, die Straffung kirchlicher Hierarchie, die Tendenz zum Zentralismus, die organisatorische Perfektionierung des kirchlichen Lebens nur als Einbruch der »verwalteten Welt« in die Kirche zu deuten? Wer sollte leugnen, daß dies alles doch auch Objektivierung und daher Zeugnis eines intensiven Lebens der Geistseele in der Kirche sein könnte? Jedenfalls könnte ein machtvolleres Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche, dem Gesetz folgend, nach dem es durch die Stiftung Christi angetreten ist, in vielem kaum eine andere Gestalt gewinnen als die, die es in der heutigen Kirche tatsächlich hat. Dabei ist natürlich immer damit zu rechnen, daß menschliches Übermaß das Wirken des Heiligen Geistes überdeckt und seine stiftungsgemäße Verleblichung dem Mißverstehen aussetzt. Wie sich die menschliche Seele ihren Leib aufbaut und das Anwesen einer »gesunden Seele in einem gesunden Leib« sich gerade in der Wohlgestalt und Kraft des Leibes offenbart, so wird sich in der Kirche die Anwesenheit des göttlichen Lebensprinzips darin zeigen, daß die Leibesgestalt der Kirche

immer mehr zu sich selbst kommt. Was Christus an leibhafter Anlage der Kirche gestiftet hat, muß immer mehr von innen her zur klaren Gestalt kommen. Hier liegt allerdings eine die Wachsamkeit der Menschen herausfordernde Aufgabe. Denn in ihnen und durch ihre freie Entscheidung wird nun einmal die Kirche verwirklicht. Ist sie ja doch keine hypostasierte Idee, sondern eine zwar mit göttlicher Garantie versehene, aber von Menschen zu leistende Wirklichkeit. Nur wer ganz im Innern der Kirche lebt, kann beurteilen, wie weit die einzelne Gestaltwerdung ein Zeugnis des Heiligen Geistes oder aber menschlicher Eigenwille ist. Nur wer die Kirche mitlebt, kann auch dem Wirken des Heiligen Geistes so ausgesetzt sein, daß seine menschliche Eigenbemühung ein Stück des vom Heiligen Geist durchseelten Lebens der Kirche wird.

III.

Besondere Zeichen des Geistes in der heutigen Kirche

»In deinem Lichte schauen wir das Licht«, heißt es einmal im Alten Testament (Ps 35, 10). Wer im Lichte des vom Geiste beseelten Lebens der Kirche steht, wird vielleicht doch gewisse Zeichen einer besonderen Wirksamkeit des Gottesgeistes in unserem Zeitalter entdecken. Nur auf drei solcher Zeichen sei hier hingewiesen, von denen her offene Augen auch noch andere Manifestationen des Heiligen Geistes werden entdecken können.

I. Entfaltung des Glaubensinhaltes

Der Heilige Geist ist das Prinzip des ganzen Lebens der Kirche. Das verbietet natürlich eine Einengung seiner Wirksamkeit auf den erkennenden Intellekt. Da aber das Leben der Kirche in der personalen Begegnung des Menschen mit Gott geschieht, muß es mit dem Empfangen von Gott beginnen. Dieses ist zunächst Entgegennehmen der Mitteilung, in der sich Gott dem menschlichen Geist zu erkennen gibt. Dieses »Glauben« des menschlichen Geistes ist gewiß nicht die ganze Begegnung mit Gott. Aber sie ist ihr unabdingbarer Anfang. Wenn sich nun wirklich der Heilige Geist als Lebensprinzip der Kirche in unserer Zeit besonders manifestieren sollte, so muß sich das auch in einer besonderen Ausprägung der kirchlichen Glaubenserkenntnis zeigen.

Das Glaubensleben der Kirche unserer Zeit ist nun aber nicht zum geringsten durch die feierliche Lehrverkündigung zweier Marienheime bestimmt worden, deren Dogmatisierung manche geradezu als ein Zeichen dafür ausgeben wollten, daß der Heilige Geist seine Kirche nun doch irgendwie verlassen und den menschlichen Wunschgebilden überlassen hätte. In Wirklichkeit scheint gerade in diesen beiden Dogmen der Heilige Geist besonderen Anlaß zum Suchen

und Licht zum Auffinden der Weise gegeben zu haben, in der er selbst das Glaubensleben der Kirche voranführt.

Immer schon hat die Theologie gewußt, daß die Kirche die von Christus empfangene Offenbarung nicht dadurch zu verkündigen und zu bewahren hat, daß sie das weitergibt, was man mit menschlich erkennbarer Ausdrücklichkeit im geschriebenen Offenbarungswort der Bibel und im ausgesprochenen Zeugnis der apostolischen Kirche vorfindet. Vieles muß die Kirche aus den ursprünglichen Offenbarungsaussagen in geistiger Lebendigkeit erschließen, folgern, zur Entfaltung bringen. Solange diese Tätigkeit aber nur in Kraft menschlicher Regsamkeit, Klugheit und Wissenschaft geschieht, kann sie immer nur die im ausgesprochenen Wortleib geborgene, aber nicht ganz verborgene Wortseele aufspüren. Dieses entfaltende und schlußfolgernde Wirken des Gemeinschaftsgeistes der Kirche bliebe immer noch in einem Bereich, der im Offenbarungswort Gottes zwar wirklich vorhanden, aber doch erst Hülle und Gefäß einer göttlichen Sinniefe ist, die der bloß menschlichen Geistesbemühung unzugänglich ist.

Dafür scheinen die beiden letzten Mariendogmen ein besonderes Beispiel zu sein. Es ist, als ob hier der Heilige Geist seine Kirche vor die Grenze des Selbstvertrauens menschlichen Geistes gestellt hätte. Denn der menschliche Geist kann mit seiner Kraft, wie man immer wieder schmerzlich erkannt hat, aus dem ursprünglichen Offenbarungsgut diese beiden Marienwahrheiten nicht eruieren. Denn nirgendwo läßt sich im ausdrücklich Geoffenbarten eine Aussage angeben, aus der diese beiden Wahrheiten durch geistige Analyse des Gesagten oder durch folgendes Schließen überzeugend gewonnen werden könnten. Andererseits können diese beiden Wahrheiten nicht der späteren Kirche als neue Offenbarung mitgeteilt worden sein. Denn mit der Zeit Christi und seiner Apostel ist der Höhe- und Endpunkt der allgemein verbindlichen Offenbarung an die Kirche erreicht. Nun ist aber bei diesen beiden Dogmen mit definiert, daß sie von Gott offenbart sind (Neuner-Roos 325 und 334c). Sie müssen also doch in den ursprünglichen Offenbarungsaussagen Christi enthalten sein. Sie sind aber wohl in einer Tiefe des ursprünglich Offenbarten verborgen, deren Erschließung die Kraft des bloßen Menschengeistes überfordert. Nur wenn wir das aufrichtig ins Auge fassen, wird deutlich, wie sehr Gottes Heiliger Geist das Glaubensbemühen der Kirche bis zur definitiv eindeutigen lehramtlichen Verkündigung hinführt. Das ist nicht nur die Wachsamkeit einer »Assistentia negativa«, die das Voranschreiten in der Glaubenserkenntnis dem menschlichen Geist selbst überließe, den Heiligen Geist dagegen nur bereitstellen ließe, um die Eigenbemühung des menschlichen Geistes am Beschreiten eines Irrweges zu hindern.

Gerade die Hinaufhebung dieser beiden Marienwahrheiten ins ausdrückliche Bewußtsein der Kirche läßt ernst nehmen, wie sehr die Offenbarungsworte Christi nach dem Geheimnis des Gottmenschen selbst gestaltet sind. Der »Logos engraphos«, das »Wort der Schrift«, und der »Logos ensarkos«, das »fleisch-

gewordene Wort«, sind miteinander verwandt. Die drei Prinzipien des Gottmenschentums Christi – der menschliche Leib, die menschliche Seele und, in beiden verborgen, der göttliche Logos – walten auch im geschriebenen Offenbarungswort der Bibel und im ungeschriebenen ausdrücklichen Wort der kirchlichen Lehrüberlieferung. Auch die Sprachphilosophie unterscheidet Leib und Seele des menschlichen Wortes. Diese beiden Prinzipien finden sich in gleicher Weise im Wort der ursprünglichen Glaubensüberlieferung, sei sie geschrieben oder nur mündlich weitergegeben; denn es ist ja Wort Gottes an den leib-seelischen Menschen. Wie aber die Menschen, die damals mit Jesus umgingen, in Wahrheit »das Wort des Lebens« sahen und berührten (1 Jo 1, 1), so ist auch unter dem Wortleib und dem der menschlichen Erkenntnis offenen Wortsinn der ausdrücklichen Offenbarungsaussage ein drittes, unmittelbar göttliches Prinzip verborgen. Wie aber die Anwesenheit des Sohnes Gottes in Christus nur durch den offenbarenden Hinweis Gottes selbst erkannt wurde (Jo 1, 32), so wird auch die göttliche Fülle des ausdrücklichen Offenbarungswortes, was der inspirierende Gottesdienst eigentlich gemeint hat, nur durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes selbst erkannt, der seine Kirche im Laufe der Jahrhunderte in alles einführt, was Christus gesagt hat (Jo 16, 13). Auch hier gilt das paulinische Wort: »Wer bei den Menschen weiß, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist? So hat auch keiner erkannt, was Gottes ist, außer der Geist Gottes« (1 Kor 2, 11). Was Gottes ist, hat der sich selbst mitteilende Gott weithin in den ausdrücklichen Worten der durch seinen Sohn gegebenen Offenbarung verborgen. Nur der Geist Gottes kann es der glaubenden Kirche im Laufe ihrer Geschichte zur ausdrücklichen Erkenntnis erschließen. Auch der Gemeinschaftsgeist von noch so vielen geistig lebendigen und klugen Menschen in der Kirche kann allein den Bestand der Offenbarung Gottes nicht ausloten. Die menschliche Erkenntnis kann nicht bis in die Tiefen dessen hinabsteigen, was an göttlicher Gesamtplanung und Heilsgeschichte in diesem oder jenem Einzelgeheimnis der Offenbarung aufstrahlt. Wenn aber der menschliche Verstand ahnt, daß in einer Aussage mehr enthalten sein müsse als das Wort unmittelbar zu erkennen gibt, ist er doch aus sich selber nicht ganz sicher, ob ihn nicht seine Phantasie und Wunschvorstellung narrt.

Was sich aber der eigenen, wenn auch noch so lebendigen Kraft des geistigen Bemühens der Menschen entzieht, das bringt die Führung des Gottesgeistes zur Sicherheit. Unter der »Suggestion«², ja unter dem »Diktat«³ des Heiligen Geistes erkennt die Kirche mit entfalteter Sicherheit, was sie im ausdrücklich Offenbarten oft höchstens erahnen konnte. Darin übt der Heilige Geist keine neue offenbarende Tätigkeit aus. Er führt nur den menschlichen Geist von innen her im Bemühen um die Erkenntnis der göttlichen Offenbarungstiefe. Und das auf einem Weg, der lange Zeit hindurch von der Auseinandersetzung zwischen dem

² Spiritu Sancto suggerente. Denzinger 792a; Neuner-Roos 709; vgl. Jo 14, 26.

³ Spiritu Sancto dictante. Denzinger 783; Neuner-Roos 80.

Für und Wider gezeichnet ist. Schließlich aber kommt es doch zu definitiven Aussagen durch die vom Heiligen Geist unfehlbar gesicherte Vorlage der lehrenden Kirche. Daß so etwas oft Jahrhunderte dauert, kann nur den befremden, der einzig den eindeutigen Inhalt dessen, was Gott gesagt hat, für wichtig hält, nicht aber das Ereignis, daß Gott gesprochen hat und daß die Kirche glaubt, indem sie sich um die tiefere Erkenntnis des von Gott Gesagten bemüht.

In diesem Zusammenhang gesehen, können die »neuen« Mariendogmen ein eindrucksvolles Zeugnis für das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche unseres Zeitalters sein.

2. Das Ereignis des Glaubens

Ein anderes Zeichen für ein besonderes Wirken des Heiligen Geistes in unserer Zeit ist die erneute Wertung der Heiligen Schrift. Das inspirierte Buch galt in der Kirche seit eh und je als besonderes Dokument der Anwesenheit des Gottesgeistes. Den alten Glauben an die Heilige Schrift als Organ der begnadeten Begegnung mit Gott hat aber doch wohl die Kirche unserer Tage irgendwie neu gewonnen. Im Kampf gegen einen mit Berufung auf die »Schrift allein« vorgetragenen Irrtum war nicht nur die falsche Deutung, sondern auch der Gebrauch der Bibel überhaupt über Gebühr zurückgedrängt worden. Die Wiedergewinnung eines qualifizierten Organs der geistbeseelten Begegnung mit Gott in die Mitte des kirchlichen Bewußtseins muß aber doch wohl dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes zugeschrieben werden.

Hinzu kommt das Voranschreiten der Deutung des Bibelwortes durch eine Exegese, die sich wieder neu als Wissenschaft und Existenzerhellung zugleich zu verstehen beginnt. Daß die Ergebnisse der kirchlich orientierten Exegese weithin durch die Arbeiten im außerkirchlichen Raum angeregt und vorangeführt worden sind, widerspricht nicht der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Wenn die göttliche Seele der Kirche auch die wissenschaftliche Bemühung um das Bibelwort durchlebt, brauchen deshalb einerseits noch nicht alle, die in der Kirche dieser Aufgabe durch forschende Arbeit oder amtliche Überwachung verpflichtet sind, für die voranführende Wirksamkeit des Heiligen Geistes in rechter Weise geöffnet zu sein. Umgekehrt ist damit aber auch nicht ausgeschlossen, daß die außerkirchliche Forschungsarbeit am biblischen Gotteswort am Wirken des Heiligen Geistes teilnimmt. In Wahrheit ist ja diese Arbeit in dem Grade, in dem sie unter der Führung des Gottesgeistes geschieht, nicht mehr eigentlich außerkirchlich.

Ein besonderes Geisteszeugnis aber wird uns gegeben, wenn wir mit der Hinwendung des kirchlichen Glaubenslebens zur Heiligen Schrift zugleich eine andere Beobachtung ins Auge fassen: Das biblische Gotteswort scheint die Erwartungen, mit denen man nach ihm greift, zu enttäuschen. Hoffte der Christ aus ihm für seinen Glauben eine neue Tiefe zu gewinnen, womit ja vor allem eine bessere Erkenntnis des Glaubensinhaltes gemeint ist, so muß er die Heilige Schrift

oft genug als unzulänglich erfahren. Ist es doch schwer, ihren Sinn zu erschließen. Sie ist kein systematisch geordnetes, in den Einzelheiten entfaltetes Lehrbuch des Glaubens. Auch wenn der Gläubige sich der Heiligen Schrift zugewendet hat, erfährt er den Inhalt seines Glaubens nach wie vor aus der Verkündigung der Kirche. Was er aus der Heiligen Schrift erfährt, versteht er eindeutig eben doch erst im Lichte der entfalteten Glaubenslehre der Kirche.

In dieser anscheinend widerspruchsvollen Erfahrung scheint aber eine besondere Bedeutung der »Bibelbewegung« unserer Zeit zu liegen. Soll nicht vielleicht gerade eine in der Auseinandersetzung mit Reformation, Aufklärung und moderner Glaubensfeindlichkeit einseitig gewordene Überbewertung des formulierten und lernbaren Glaubensinhaltes wieder zugunsten der Einschätzung des Glaubensvollzugs als einer personalen Begegnung mit dem sich vor dem Menschen aussprechenden, d. h. offenbarenden Gott korrigiert werden? Wenn der Christ mit einseitiger Einschätzung der »fides, *quae* creditur« (des Glaubens, *der* – hinsichtlich seines *Inhaltes* – geglaubt wird) zur Heiligen Schrift kommt, muß ihm aufgehen, daß sie seiner Erwartung kaum entsprechen kann. Denn längst nicht alles, was zu glauben ist, findet man im ausdrücklichen Wort der Bibel. Ist der Umgang mit der Heiligen Schrift aber trotz dieser glaubensinhaltlichen »Unzulänglichkeit« von zentraler Bedeutung, so muß diese anderswo liegen, nämlich im Vollzug der »fides, *qua* creditur« (des Glaubens, *durch* den – als Glaubens*akt* – geglaubt wird). Daß ein Bekenntnis zu den klar umgrenzten Glaubensinhalten notwendig ist, wird nicht geleugnet. Aber es wird ein neues Gespür dafür gewonnen, daß der Aussageinhalt des Glaubens seinen eigentlichen Sinn im Dienste des Glaubensereignisses hat. Man muß annehmen, *was* Gott geoffenbart hat, weil man hört, *daß* er sich mitteilt. Darin gerade scheint ja doch der Unterschied zwischen den beiden »Organen« unseres Glaubens zu liegen, daß sie den Akzent auf das jeweils andere der beiden im Glauben wesentlichen Momente legen. So ergänzen sie dann einander lebendig. In der Lehrverkündigung der Kirche steht das im Vordergrund, *was* Gott geoffenbart hat (wobei natürlich der Vollzug der Lehrverkündigung und ihrer Annahme durch den Glaubenden auch das Ereignis der Offenbarung darstellt); im Umgang mit der Heiligen Schrift dagegen steht im Vordergrund das Ereignis, *daß* Gott uns offenbarend anspricht (wobei hier wiederum nicht übersehen werden kann, daß dies nicht ohne Inhalt möglich ist). Wenn wir die Heilige Schrift als Organ des Glaubens wiedergewinnen, so wird uns die Bedeutung des Ereignisses unserer glaubenden Begegnung mit dem offenbarenden Gott in Erinnerung gebracht und zur Einübung nahegelegt. Die aus der Verkündigung der Kirche gewonnene Klärung des Glaubensinhaltes gibt uns das Licht, unter dem wir im Lesen und Meditieren der Heiligen Schrift Gottes Wort so entgegennehmen, wie es vom offenbarenden Gott gemeint ist.

Im inneren Gespräch des dreifaltigen Gottes gibt es zwischen dem ausgesprochenen Wort des Vaters und der angesprochenen Person des Sohnes keinen Unter-

schied. Wenn aber dieses innergöttliche Gespräch im Gespräch zwischen Gott und Mensch ein zwar unvollkommenes, aber doch wirkliches Abbild gewinnen soll, steht das Wort als Drittes zwischen Gott und Mensch. Es ist weder schlechthin Gott selbst noch der angeredete Mensch. Aber Gott teilt doch »etwas von sich« im Wort seiner Offenbarung mit, und der Mensch soll durch die glaubende Aufnahme dieses Wortes gnadenhaft durch den Heiligen Geist nach dem Bild *des* Wortes Gottes gestaltet werden. Dieser Vollzug der fides, qua creditur, der im Bemühen um die Heilige Schrift gewonnen wird, steht unter der besonderen Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Er hat sich ja inspirierend im Buch der Heiligen Schrift verleibt. Und er berührt mit seiner Gnade den Menschen, der die Schrift liest und meditiert.

In diesem Zusammenhang muß man auch die wiederauflebende Auffassung deuten, daß die Heilige Schrift die Offenbarung nicht nur zum Teil, sondern in ihrem ganzen Bestand enthalte. Das heißt ja nicht, es könne alles, was wir zu glauben haben, unmittelbar in den ausdrücklichen Worten der Heiligen Schrift gefunden werden, oder was die Kirche als Glaubenslehre vorträgt, könne in allen Punkten aus der Heiligen Schrift »bewiesen« werden. So ist auch in der mündlichen Überlieferung nicht die ganze Offenbarung enthalten, wie die Dogmen der Unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Mariens gezeigt haben. Wohl aber gibt es Gründe dafür, daß jener keimhafte Grundbestand, aus dem in Kraft der Führung durch den Heiligen Geist die Glaubenslehre der Kirche entfalten wird, ganz in der Heiligen Schrift niedergelegt ist. Im Vollbesitz des Glaubens, den er von der Kirche entgegengenommen hat, geht der Christ lesend und meditierend zum Wort der Heiligen Schrift zurück und bekennt dadurch, daß das Glaubensgut der Kirche nicht menschliche Erfindung ist, sondern aus der Offenbarung des fleisch- und schriftgewordenen Wortes Gottes kommt. Im entfalteten Glaubensbaum der heutigen Kirche sucht man den Keim des mensch- und bibelgewordenen Wortes auf, um damit zu bekennen, daß man in der Entfaltung des gesprochenen Wortes Gottes dem sprechenden Gott begegnet. Belehrt von der geistgeleiteten Kirche, also in der Findigkeit eines vom Heiligen Geist »inspirierten« Lesers kann der Glaubende das vom gleichen Heiligen Geist inspirierte Bibelwort für sich so erschließen, daß er den ganzen Inhalt seines Glaubens im geschriebenen Wort der Bibel wiederfindet.

3. Ein neues Selbstbewußtsein der Kirche

Drittens sei noch auf eine Art neuen Selbstgefühls hingewiesen, das in der heutigen Kirche aufgebrochen zu sein scheint. Das Wort Guardinis vom Erwachen der Kirche in den Seelen ist doch wohl deshalb so häufig zitiert worden, weil die damit gemeinte Tatsache so unübersehbar ist. Sie manifestiert sich nun auch besonders in einer sachlicheren, offeneren Haltung zu ihrem Gegenüber. Darin, daß

der Gegensatz wieder mehr zur Begegnung wird, kann sich eine neue Kraft des Lebens aus dem Heiligen Geist kundtun.

Seitdem die Kirche durch die pfingstliche Herabkunft des Heiligen Geistes zu leben begann, hat sie sich selbst auch immer in der Abgrenzung der Welt um sie her verstanden und ausgesprochen. Als »Ecclesia« weiß sie sich herausgerufen aus der menschlichen Allgemeinheit. Als »Volk Gottes« sieht sie sich dem Nichtvolk gegenübergestellt (1 Petr 2, 10). Aufgebaut auf die Zwölf erkennt sie sich als die legitime Fortführung und Vollendung des alttestamentlichen auserwählten Zwölfstämmevolkes.

Außer diesem Gegenüber von drinnen und draußen erfährt die Kirche aber auch in ihrem Inneren ein ihr von Christus eingestiftetes Gegenüber. In der Begegnung von Geistlichen, Amt und Laiengemeinde soll sie nämlich die erlösende Begegnung Christi mit den erlösungsbedürftigen Menschen heilswirksam darstellen. Das bedeutet einen unaufhebbaren Unterschied, der, weil er von Menschen verwirklicht werden muß, leicht zum Gegensatz wird und in der Geschichte auch immer wieder wurde.

Der Heilige Geist wirkt nun in unserer Zeit auch dadurch, daß die Gegensätze zwischen drinnen und draußen und der Unterschied zwischen Amt und Laientum ihren feindseligen und aufgeregt apologetischen Charakter weithin verlieren. Im innerkirchlichen Bereich geschieht eine Integrierung des Laientums. Die Laien spüren mehr und mehr, daß sie selbst Kirche sind; die Träger des geistlichen Amtes verstehen, daß es in der Kirche gerade um das Volk-Gottes-Werden der Menschen geht, daß sie also im Heildienst am Laientum stehen. Im Verhältnis zu denen draußen, den nichtkatholischen Christen, aber auch zu den Ungetauften setzt sich eine Offenheit durch, die, ohne relativistisch und irenistisch zu werden, doch aufzunehmen bereit ist, was an Werten auch dort verwirklicht ist. Das ist deutliches Zeichen eines neuen Selbstbewußtseins der Kirche, während die kämpferischen Töne früherer Zeiten oft genug Zeichen von Unsicherheit waren.

Je mehr die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes sich selbst besitzt, desto mehr kann sie auch die Anfangsgründe oder Überbleibsel von Kirchlichkeit draußen als echte Hinordnung auf die volle Zugehörigkeit zur Kirche anerkennen und hoffen, daß Gott um dieser Spuren von Kirchlichkeit willen die Menschen, die ohne eigene Schuld die ganze Kirche nicht gefunden haben, des Heiligen Geistes der Kirche teilhaftig werden läßt. Je mehr der Geist Gottes sein Werk in der Kirche auswirkt, desto mehr läßt er sie auch in den Bemühungen draußen erkennen, was eigentlich in ihr selbst lebendig sein sollte. So vieles, was in nicht-katholischer Theologie oder allgemein menschlicher Bemühung um das Schicksal der Menschheit getan wird, ist wie jenes Eigenblut, das die moderne Therapie dem Organismus des Menschen an einer Stelle entzieht, um es ihm anderswo wieder zuzuführen. So manche theologische und lebensmäßige Bemühungen, der Kirche entzogen und draußen nicht eigentlich lebensfähig, sollten dem Lebens-

verband der Kirche wieder eingeführt werden und in der Kirche selbst zu neuer Lebendigkeit anregen.

Die wenigen genannten, aber noch viel mehr andere Züge im Leben der heutigen Kirche sind eben doch ein Zeichen, daß sich unsere Zeit, wenn auch nicht in falschem Stolz »Zeitalter des Heiligen Geistes« nennen, so aber doch freuen darf, daß der Heilige Geist, der zu allen Zeiten die Kirche belebt, auch heute nicht abwesend, sondern vielleicht sogar in besonderer Eindringlichkeit am Werke ist. Wer sollte sich der lebendigen Hoffnung verschließen, die darin für das angekündigte ökumenische Konzil begründet ist?

MORALTHEOLOGIE IN BEWEGUNG

Von Bernhard Häring

Leidenschaftliche Auseinandersetzung und ehrliche Selbstkritik hat es in der Moraltheologie stets gegeben, seit sie sich als eigene theologische Disziplin konstituiert hat. Aber wohl nie hat ihre Selbstbesinnung auf Wesen, Quellen, Methode und Ziel ein solches Ausmaß erreicht wie heute. Der durch drei Jahrhunderte im großen und ganzen unangefochtene Typ der kasuistisch-kanonistischen, vorzüglich dem »Bußgericht« zugeordneten *Institutiones theologiae moralis* (Morallehrbücher) ist erstmalig, aber ernstlich ins Wanken geraten. Allerdings gab es im deutschen Sprachgebiet neben dem »romanischen Typ« die davon tiefgreifend verschiedenen Versuche J. M. Sailers, J. B. Hirschers und anderer; aber da diese nicht über den deutschen Sprachraum hinaus ausstrahlten, konnten sie sich schließlich auch dort nicht durchsetzen. Eine Reihe zwingender Faktoren hat heute die scheinbar erstarrten Formen der Moraltheologie in fast allen Ländern zum Aufschmelzen gebracht. Die wichtigsten sind wohl die heutige Bibelbewegung, das neu vertiefte Verhältnis zum liturgisch-sakramentalen Leben, der dynamische Charakter der modernen Gesellschaft. Die ganze Bedeutung der vielgestaltigen und doch konvergierenden Bestrebungen um Erneuerung der katholischen Darstellung christlichen Lebens kann im folgenden nur in den wesentlichsten Umrissen angedeutet werden.

Moraltheologie im Umbruch der Zeit

Der Fortschritt der Technik und Naturwissenschaften, vor allem die moderne Medizin, die Psychotherapie, der Wandel der ökonomischen Strukturen, neue Formen des Privat- und Gemeinschaftseigentums, die modernen Mittel der Meinungsverbreitung und kollektiven Willensbildung stellen die Moraltheologie vor so viele neuartige und schwere Probleme, daß sie es sich nicht mehr leisten kann, Zeit und Kraft an sterilen Übungskasus zu verschwenden. Aber es geht um weit mehr als um neue Einzelprobleme. Es stellt sich vielmehr die Frage, ob wir den neuen Problemen mit dem Rüstzeug der nachtridentinischen Beichtstuhl-moral gerecht werden können oder ob nicht die Fülle der neuen Fragen eine neue Synthese, eine neue Gesamtschau verlangt. Dazu kommt als vielleicht entscheidendster Faktor, daß die Mehrzahl der Gläubigen heute in einer in jeder Hinsicht pluralistischen Gesellschaft lebt. Die Katholiken bilden – was das katholische Wertsystem betrifft – fast überall eine Minderheit. Das ist in Mailand, Paris, München oder Köln nicht viel anders als in Chicago, New York, Hamburg, Berlin. Der moderne Katholik lebt nicht mehr in einem abgeschlossenen katholischen Raum. Gibt es da und dort noch das katholische Dorf oder die

katholische Kleinstadt mit äußerlich wirksamem Traditionschristentum, dem sich mehr oder weniger noch alle fügen, so sendet doch die anders geartete Welt auf tausend Wellen ihren Geist dorthin; und die Antennen für die Aufnahme dieser anderen Botschaft fehlen nicht. Die gewaltige Beweglichkeit der modernen Gesellschaft wirft zudem die Menschen aus dem entlegensten Dorf an den Strand einer anderen Welt. Hier setzt die Arbeit der heutigen Pastoralsoziologie ein. Sie zeigt die erschreckende Unwirksamkeit der bloßen sittlichen Imperative, weil der sittlich unmündige Mensch nicht mehr von einer christlichen Gesellschaft mitgetragen wird und vor der vitalen Kraft nichtchristlicher Wertsysteme in Verwirrung gerät. John L. Thomas S. J. (*The American Catholic Family*. Prentice-Hall 1956) zieht aus den weitausholenden soziologischen Untersuchungen über die Lage der katholischen Familie in den USA vor allem den einen Schluß: Das erste muß eine völlige Neubesinnung der katholischen Ehe- und Familienmoral sein, die sowohl ihre Eigenart gegenüber den heute vorherrschenden Idealen wie auch ihre originellen Verwirklichungsmöglichkeiten unter den ganz andersgearteten gesellschaftlichen Verhältnissen von heute konstruktiv darzustellen hat. In der abgeschlossenen katholischen Gesellschaft – und diese hatten die »klassischen Morallehrbücher« im Auge – genügte es irgendwie, die Einzelnormen und Einzelpflichten aufzuzählen. Die veränderte Lage verlangt heute vor allem anderem eine tiefe Begründung und Gesamtdarstellung des Christlichen. *Das Neuheitserlebnis*, das die altchristliche Sittenverkündigung auszeichnete, ist heute nicht weniger wichtig.

Moraltheologie und Recht

Einer der Hauptanklagepunkte gegen die Moraltheologen der letzten drei Jahrhunderte ist (vor allem im französischen Sprachraum) ihre teilweise »Verrechtlichung«. Bis auf unsere Tage trugen viele Werke den stolzen Titel »Moraltheologie« mit dem Zusatz »nach der Norm des kanonischen Rechtes« oder »unter besonderer Berücksichtigung des kanonischen und zivilen Rechtes«. Die juristische Kasuistik machte nicht selten bis zu neun Zehntel des gesamten Stoffes aus, und – was schwerer wiegt – die rein moraltheologischen Fragen wurden vor allem nach der Methode der juristischen Wissenschaft behandelt; deren Hauptaufmerksamkeit aber gilt der Abgrenzung der allgemeinen Pflichten nach unten, dem gesetzlichen Minimum. Zur Verteidigung unserer Vorfahren ließe sich wohl einiges sagen: Sie mußten sich notgedrungen mehr mit dem kanonischen Recht befassen, da es den faßlichen Codex Juris Canonici (= das kirchliche Gesetzbuch seit 1918) noch nicht gab und gut ausgebildete Professoren des Kirchenrechtes weithin fehlten.

Das Recht, auch das Kirchenrecht, hat vor allem eine konservierende, die feste Ordnung umfriedende Funktion. Es ist eine soziale Ordnungsmacht, die der Zersetzung der Gemeinschaft wehren muß. Die Moraltheologie muß gerade in einer

der lebendigsten Epochen der Weltgeschichte, wie wir sie durchleben, den positiven Beitrag des Rechtes für Sitte und Sittlichkeit herausarbeiten. Auch das Recht selbst müßte die notwendige Geschmeidigkeit für echte Anpassung an ganz neue Verhältnisse verlieren und – was noch mehr zu bedenken ist – die Sittenlehre würde dem modernen Menschen unglaublich erscheinen, wenn heute die Moraltheologie in der Gestalt eines für allemal formulierten Rechtskodexes auftreten wollte. – Es handelt sich hier nicht um bloße Nützlichkeitsabwägungen. Es gibt tiefere Gründe, die es der katholischen Moraltheologie verbieten, sich sozusagen als bloßen Katalog von Geboten und Verboten zu präsentieren; die einzigartig dynamische Gesellschaft von heute ist jedoch mit ein Anlaß, wenn heute die katholische Moraltheologie erkennt, daß eine Überladung mit kirchenrechtlichen Stoffen oder gar die Angleichung ihrer Methode an die Rechtswissenschaft ihre Eigenart verhüllen und das Neuheitserlebnis gegenüber jedem anderen System zerstören müßte.

Das Gesetz der Gnade

Die Grundforderung christlicher Sittlichkeit lautet: Leben aus der empfangenen Gnade. Gnade aber ist Antrieb zu stetem Wachstum. Der gnädige Ruf Christi zur Nachfolge, die sakramentale Christusangleichung, die Seligpreisungen, das Hauptgebot der Liebe, die endzeitliche Hoffnung, kurz alles, was unverkennbares Kennzeichen neutestamentlicher Sittlichkeit ist, verlangt unablässiges Streben nach der Höhe, ständige Vertiefung der Bekehrung, immer innigere Hingabe zu Christus und den Anliegen seines Reiches. Das christliche Leben ist demnach von unvergleichlich größerer Bewegtheit und Lebendigkeit als unsere heutige Gesellschaft. Dieses Gerufensein von der Gnade und dieses Hingespantsein auf das Ziel ist in der Sprache des Rechtes, und sei es auch des Kirchenrechtes, schlechterdings nicht ausdrückbar. Die gleiche Dynamik der Gnade, die den einzelnen Christen zum Wachstum in der Liebe drängt, ist auch ein Gesetz der christlichen Gemeinschaft. Das Himmelreich ist in dieser Zeit des Pilgerstandes »gleich einem Senfkörnlein«, das wachsen muß. Die Gemeinde Christi darf nie selbstzufrieden auf ihr Innenleben oder auf ihren »Erfolg« in der Verchristlichung der Gesellschaft schauen. Der gewaltige Umbruch der Zeit erleichtert uns die Erkenntnis, daß wir auch in der Vergangenheit nie die absolut christliche Gesellschaft hatten. Es war nie mehr als Entwurf, entfernte Annäherung. Rechtliches Denken ist zufrieden, ein Minimum zu bewahren, das Erreichte zu umfrieden. Ursprünglicher christlicher Elan versucht in Zeiten der Stabilität unablässig Vertiefung und Verinnerlichung, in Zeiten des Umbruchs wagt er einen neuen Entwurf und versucht, das Christliche der sich wandelnden Welt aufs neue einzugestalten, wissend, daß dies nur möglich ist, wenn die Quelle rein und stark ist.

In heutiger Moraltheologie zeichnet sich deutlich die Rückgewinnung des Schwerpunktes der Zielgebote gegenüber der *grenzziehenden* Kasuistik ab. Die Kasuistik

selber gewinnt eine neue Gestalt in der Ausrichtung auf das Wachstum, auf den Angriff statt auf bloße Abwehrhaltung. Viele Ansätze in heutiger Moraltheologie lassen hoffen, daß die hauptsächlich korrektive Moral der unteren Grenze einer mutigeren Inangriffnahme vorwärtsgerichteter, nie mit sich zufriedener Lebensgestaltung Platz macht. Die neue Betonung des Gesetzes der Gnade als eines Gesetzes des Wachstums und das Interesse an der Sozialforderung, die den »kairòs« (den gegönnten rechten Augenblick) erkennen möchte, lassen dies hoffen.

Mit einigen Einschränkungen darf man wohl sagen: Die Moraltheologie in aller Welt ist daran, die allzu enge Verschwisterung mit dem Rechte zu lösen. Das paulinische Verständnis des »Gesetzes der Gnade«, die Wiederaufnahme der Vollkommenheitslehre, die lange Zeit abseits der Moral, nämlich in Aszetik und Mystik, weitergegeben wurde, eine stärkere Verwurzelung in Dogma und Liturgie und ein ausgesprochen heilssoziales Denken helfen der Moraltheologie zu der heute so notwendigen »*Unterscheidung des Christlichen*«. Von hier aus ist dann auch eine tiefere Besinnung über die moraltheologischen Grundlagen des Rechtes und eine fruchtbare Begegnung mit der Welt von heute möglich.

Reich-Gottes-Lehre

Der klassische Traktat über die »nächste Gelegenheit zur Sünde«, der in den »*Institutiones theologiae moralis*« nicht selten einen gewissen Geruch des Heilsindividualismus an sich trug, ist zwar in heutiger Moraltheologie nicht angefochten, weitet sich jedoch zu einer positiveren Sicht des Wirkens in der Welt. Das gleiche gilt vom Traktat über die »materielle Mitwirkung«. Der gewaltige Aufbruch des Laienapostolates hat zu einer Theologie des Laienstandes und der irdischen Wirklichkeiten geführt. Die gequälte ausschließliche Frage: »Wie versichere ich mich eines gnädigen Gottes?« oder: »Wie rette ich meine Seele?« hat wieder der weiten biblischen Sicht Platz gemacht: »Gekommen ist das Reich Gottes«. Die grundlegende Frage und der letzte Antrieb wird auch in der Moraltheologie, vor allem angesichts des Milieus, in dem der Laie zu wirken hat, das dankbare Bewußtsein, vom Reiche Gottes ergriffen zu sein und für das Reich Gottes wirken zu dürfen und zu müssen. Wie sich in der Pastoraltheologie immer mehr eine konstruktive *Umweltseelsorge* durchsetzt (vgl. V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt*. 2. Aufl. Salzburg 1957), so wendet sich auch die Moraltheologie in einer positiveren Sicht all den damit zusammenhängenden Fragen zu. Nicht nur bekommt die Sozialethik wieder mehr Raum und Gewicht. Auch die Grundfragen der allgemeinen Moraltheologie: sittliche Erkenntnis, Freiheit, Gewissen, Sünde, Bekehrung und Wachstum in der Tugend erhalten in zunehmendem Maße einen starken heilssozialen Akzent. Das Ringen und Streben des Christen steht wieder deutlicher in der heilsgeschichtlichen Sicht des Gottesvolkes. Die Lehre von den letzten Dingen wird nicht mehr bloß als Motiv der Sorge für die

eigene Seele eingesetzt. Der endzeitliche Kampf zwischen den Mächten des Reiches Gottes und den Unheilmächten, der Heilstod, die Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi werden wieder zu mächtigen Motiven *solidarischer* christlicher Hoffnung, solidarischer Heilssorge, gemeinsamer Arbeit zur Verchristlichung der Welt. Der Zusammenhang zwischen der Freiheit der Kinder Gottes und dem Seufzen der Schöpfung nach dem Offenbarwerden dieser Freiheit wird wieder deutlicher gesehen. Die systematische Moraltheologie ringt wenigstens ernstlich um den Einbau dieser Schau des christlichen Lebens.

Die christozentrische Sicht

Das Reich Gottes ist mitten unter uns durch Christus. Durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung hat uns Christus die rettende Königsherrschaft seines Vaters gebracht. Er hat den Thron der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters bestiegen, um uns von dort den Heiligen Geist zu senden, um seine Kirche, seine Jünger zu lebendigen personalen Werkzeugen seiner rettenden Herrschaft zu machen. Durch seine Kirche, in der Kraft seines Heiligen Geistes, ist Christus selbst »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Jo 14, 6). Er ist selbst das Gesetz der Christen, durch seinen Geist, der uns sein Leben schenkt, der uns sein Wort und sein Beispiel verinnerlicht und die Lehren und Weisungen der Kirche in Einheit mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz der Gnade verstehen und befolgen lehrt. Das leidenschaftliche Anliegen des Völkerapostels ist, daß christliches Leben nicht erstlich unter einem äußeren Gesetz steht. »Das Gesetz Christi« (Gal 6, 2) ist die in Christus ganz persönlich auf uns zukommende Liebe Gottes, die uns von innen drängt, mit Christus und in Christus auch unseren Nächsten zu lieben. »Gesetz der Gnade«, »Gesetz des Glaubens«, »Primat der Liebe«, all diese zentralen Wahrheiten werden heute wieder im Geist des heiligen Paulus und weithin mit einer an ihn gemahnenden Leidenschaft, mit Berufung auf die großen Kirchenlehrer, vor allem Augustinus und Thomas von Aquin, von der einen Mitte her, von Christus her, neu durchdacht.

Christozentrische Moraltheologie von heute verbindet den *personalen* Charakterzug mit dem *mystisch-sakramentalen* und dem *heilssozialen-ekklesiologischen*. Christlicher Personalismus in der Moraltheologie von heute versteht sich nicht als selbstmächtiges oder selbstsüchtiges Streben nach eigener Vervollkommenung; er unterstellt aber auch die Person nicht einem toten Buchstabengesetz; Christus selbst in Person tut uns den Willen seines Vaters kund; Er ruft einen jeden mit Namen und lädt ihn zu seiner Nachfolge ein. Das personale Verhältnis zu Christus darf jedoch keineswegs als ein bloß äußeres Sichgegenüberstehen, als Antwort auf einen äußeren Ruf angesehen werden. Das Entscheidende ist die sakramental-mystische Grundlage: Christus lebt *in uns*. Hat Fritz Tillmanns Grundgedanke, »Nachfolge Christi«, zunächst bei zahlreichen Theologen, vor allem romanischer Sprache, die Nachfolge mit (äußerer) Nachahmung gleichsetzten,

manche Kritik und Ablehnung erfahren, so haben gerade diese Kontroversen – nicht zuletzt unter dem Einfluß der liturgisch-sakramentalen Bewegung – dazu geführt, den Grundbegriff der Nachfolge vor allem vom »Sein-in-Christus« her tiefer zu verstehen. Das Sein-in-Christus bedeutet zugleich die allerpersonalste Beziehung zu Christus und Zugehörigkeit zu seinem mystischen Leibe, der Kirche, und demgemäß personale Beziehung der Liebe und Solidarität zu jedem Glied des Leibes Christi.

Sakramentale Moraltheologie

Unter dem Einfluß der liturgischen Erneuerung ist sich die heutige Moraltheologie wieder deutlich bewußt geworden, daß die Kirchenväter fast durchweg die christliche Sittenlehre im Anschluß an den sakramentalen Unterricht darlegten. Ein klassisches Beispiel sind etwa die mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill (oder wie man heute eher annimmt: des Johannes) von Jerusalem. Auch in der Scholastik schlossen sich bis Bonaventura die moraltheologischen Traktate an die heilsgeschichtlichen Wahrheiten der Schöpfung und Menschwerdung und ganz besonders an die Lehre von den Sakramenten an. Erstmals in den Morallehrbüchern der letzten drei Jahrhunderte wurden die Sakramente abseits als ein eigener Pflichtenkreis, und zwar gewöhnlich nach den Geboten, behandelt. Dabei nahmen die kirchenrechtlichen Bestimmungen bezüglich des Empfanges und der Spendung der Sakramente den breitesten Raum ein. Kaum eines dieser Bücher erwähnt, daß die Sakramente mit dem neuen Leben auch den Heilsauftrag für ein Leben aus dem Geiste Christi und in der Gemeinschaft des Heiles erteilen. Die Lehre von den Sakramenten präsentierte sich juristisch-positivistisch, während die Darstellung des sittlichen Lebens fast nur die Kategorien der äußeren Pflicht oder des naturrechtlichen Gebotes zu kennen schien. Der Wesenszug des neutestamentlichen Gesetzes als eines Gesetzes der Gnade, als des »Geistgesetzes des Lebens in Christus Jesus«, kam in dem Maße zu kurz, als die Sakramente nur einen zusätzlichen Pflichtenkreis darstellten.

Die liturgische Bewegung hat das Mysterium wieder in den Mittelpunkt christlicher Daseinsgestaltung gerückt. Die seit dem heiligen Papst Pius X. mächtig aufbrechende liturgische Erneuerung ist nicht, wie ihr manche moralistische Kritiker vorausgesagt haben, zu einer ästhetischen oder formalistischen Angelegenheit ausgeartet. Sie hat der sittlichen Aktivität und dem tätigen Apostolat keine Kraft entzogen, sondern hat sich mehr und mehr als Mitte und Kraftquell eines wahrhaft übernatürlichen Lebens und eines vom Altar ausgehenden solidarischen Apostolates der Gläubigen erwiesen. Der von Humanismus und Aufklärung angezettelte Moralismus dürfte von hier aus den Todesstoß erhalten. Da die heute heranwachsende Generation von Moraltheologen weithin von Jugend auf von der liturgischen Bewegung mitgeformt ist, gewinnt auch die wissenschaftliche Moraltheologie eine neue Gesamtschau. Während ein um die moraltheologische

Erneuerung so verdienter Gelehrter wie Fritz Tillmann die Sakramentenlehre noch unter die Überschrift »Pflichten gegen sich selbst im Bereich des Religiösen« pressen konnte, finden heute energische Versuche, das sakramentale Leben als Quelle und Norm der gesamten sittlichen Daseinsgestaltung darzustellen, fast allgemeinen Beifall. Das ist jedoch nur möglich, weil die Sakramente wieder bewußter als personaler Gnadenanspruch, als heilssoziale Gnadengeschenke und heilssozialer Anruf verstanden werden. Die in den letzten Jahrhunderten vielfach vorherrschende Sicht der Sakramente als »Gnadenmittel zur Erfüllung sittlicher Gebote« ordnet sich wieder der christozentrischen, theozentrischen Sicht unter. Die Mysterien heiligen unser Leben, stellen es in den Strahlenglanz der Heiligkeit Gottes. So wird die Tugend der Gottesverehrung zugleich mit den — ebenfalls mehr personal-dialogisch dargestellten — göttlichen Tugenden zu einem umgreifenden Formprinzip der Moralthologie.

Die Moralthologie ist in Bewegung geraten. Wenn nicht alles trügt, dürfte das Ergebnis eine größere Treue gegenüber der *gesamten* katholischen Überlieferung sein. Treue zur Tradition verlangt mehr als bloßes Tradieren von Formeln. Tieferes Graben nach den Quellen, unmittelbarer Kontakt mit dem Heilsgeheimnis, leidenschaftlichere Begegnung mit der ewigen Wahrheit in der Bedrängnis der Zeit schafft auch die Voraussetzungen für ein gerechteres und liebevolleres Urteil für frühere Theologen, die nun nicht mehr von ihren Formeln, sondern von ihrem Heilsdienst für ihre Zeit her beurteilt werden.

Literatur in Auswahl

F. Böckle, Bestrebungen in der Moralthologie, in: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, S. 425–446. — *A. Auer*, Anliegen heutiger Moralthologie, in: *Theol. Quartalsschr.* 138, 1958, S. 275–305. — *G. Ermecke*, Die katholische Moralthologie heute, in: *Theologie und Glaube*, 1951, S. 127–142. — *S. Pinckaers*, Le renouveau de la théologie morale, in: *La Vie Intellectuelle* 27 (Okt. 1956), S. 1–21. — *P. Delhaye*, Die gegenwärtigen Bestrebungen der Moralthologie in Frankreich, in: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, hrsg. v. V. Redlich, München 1957, S. 13–39. — *E. Meersch*, La morale et le Christ totale, in: *Nouv. Rev. Théol.* 68, 1946, S. 633–647. — *J. Fuchs*, Die Liebe als Aufbauprinzip der Moralthologie, in: *Scholastik* 29, 1954, S. 79–87. — *T. Steinbüchel*, Religion und Moral im Lichte christlicher Existenz, Frankfurt 1951. — *J. Leclercq*, Christliche Moral in der Krise der Zeit, Einsiedeln 1954. — *F.-M. Braun*, *C. Spicq*, *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai 1954. — *B. Häring*, Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug, Freiburg (Wewel) 1950. (*B. Häring*, *Das Gesetz Christi*, 4. Aufl., Freiburg 1957.)

SPIRITUALITÄT

Von Hans Urs von Balthasar

Mit dem »Arbeitstitel« Spiritualität jene Sache zu bezeichnen, die dem französischen Begriff spiritualité entspricht, dürfte heute im Deutschen unumgänglich sein; ist das Wort unschön, so ist es wenigstens ein Weg, am Bereich des lateinisch-romanischen spiritus neu teilzunehmen, nachdem das deutsche Wort Geist im deutschen Idealismus eine Bewegung in die Immanenz vollzogen hat, wodurch die Kontinuität zum Heiligen Geist, zwischen geistig und geistlich, einer Diskrepanz Platz gemacht hat: das erste wurde zu weltlich, das zweite zu un-weltlich. Ohne vorentscheiden zu wollen, ob ein für das deutsche Ohr überzeugenderes Wort gefunden werden kann, soll hier nur auf den Inhalt, die Sache geachtet und nach der Berechtigung und Fruchtbarkeit einer solchen begrifflichen Abgrenzung gefragt werden.

Es liegt im Wesen des Wortes Gottes, daß es als Samenkorn im Acker der Herzen ein- und aufgehen will, daß es gleichsam nur in einer »Momentaufnahme« als ein reines, objektives An-sich erfaßt werde; ja bei näherem Überlegen erweist sich auch diese als unmöglich, da der dem göttlichen Wort zugeordnete Glaubensakt ja bereits die unausweichliche Voraussetzung ist, um seiner in Objektivität überhaupt ansichtig zu werden. Es gibt keinen außerhalb des Zueinander von Braut und Bräutigam gelegenen neutral-objektiven Standort, von dem aus das Geheimnis ihrer gegenseitigen Offenbarung (der spontanen des göttlichen Bräutigams, der antwortenden der Braut) verstanden und beurteilt werden könnte. Die Frage ist also höchstens, wer denn diese Antwortende sei, in derem Glaubensakt so etwas wie ein gläubiges Offenbarungsverständnis, eine Dogmatik (im weitesten Sinne) sich entfalten kann. Die Antwort darauf muß von vornherein mit einer in sich selbst analogen Einheit rechnen: die Braut ist primär die heilige Kirche, die apriorisch Mutter und Schoß der Gläubigen ist und keineswegs aposteriorisch Ergebnis ihrer zusammengezählten einzelnen Glieder, auch wenn offenkundig Kirche als Wirklichkeit nur sein kann in ihren Gliedern, und wären es nur »zwei oder drei« im Namen des Herrn Versammelte.

Wenn demnach Spiritualität die subjektive Seite der Dogmatik ist: Wort Gottes, sofern es aufgenommen und in der Braut sich entfaltendes ist, dann wird Spiritualität notwendig eine analoge Gestalt aufweisen: die einer unbedingten Einheit, sofern das Subjekt die Kirche selbst ist und jedes andere Subjekt nur durch Teilnahme an der kirchlichen Subjektivität zu einem christlichen Subjekt wird, und die einer nachfolgenden Mannigfaltigkeit, insofern Kirche als Wirklichkeit immer ein universale in rebus, d. h. in personis ist. Die Einheit aber dieser Analogie ist der Spiritualität der Väter wie des Mittelalters am marianischen Ge-

heimnis aufgegangen, sofern die Subjektivität und Bräutlichkeit Marias als vermittelnde dritte zwischen *virgo ecclesia* und *virgo anima* trat: als die einer einzelnen Person in einer Reihe mit der *anima* und dennoch durch ihre besonderen heilsgeschichtlichen Privilegien das »subjektive Modell« und der Fruchtbarkeitsgrund der apriorischen Wirklichkeit Kirche, sofern diese aus ihrem Stifter Christus hervortretend zu einem lebendigen Gegenüber wird. An diesem neuen Gedanken, der uns die analoge Einheit der Braut nicht als einen abstrakten Begriff, sondern selbst als eine Subjektivität zeigt, wird gleichzeitig klar, daß »marianische Spiritualität« nicht auf eine Linie gebracht werden kann mit andern Spiritualitäten im Bereich kirchlicher Mannigfaltigkeit, daß sie vielmehr (wenn sie wirklich marianisch ist, und nicht viel eher diejenige einer für Maria begeisterten Richtung oder Einzelpersönlichkeit) jener lebendige persönlich-übernatürliche Punkt ist, an dem alle bloße kirchliche Objektivität je schon blutvolle Subjektivität geworden ist, aber jede der kirchlichen Fülle gegenüber begrenzte Subjektivität und Individualität sich öffnet zur kirchlichen Objektivität. Dies in der kirchlichen Tradition (explizit seit dem Hohenliedkommentar des Origenes und thematisch in den Hohenliedkommentaren des Mittelalters, etwa Wilhelms von S. Thierry) durchgehende Einsicht in den besonderen, auf nichts anderes zurückführbaren Charakter der »Braut« hat es von jeher verhindert, daß die Frage christlicher Spiritualität in der banalen Dialektik von »Einheit und Mannigfaltigkeit« im weltlichen Sinn sich bewegen und erschöpfen konnte. Indem ein Individuelles, ohne aufzuhören Individuelles zu sein, zugleich in wahren Sinn das Ganze ist (natürlich nur in der weiblich antwortenden Funktion und nicht in der schöpferischen des Bräutigams), erhält jedes in der Mannigfaltigkeit Besondere eine qualifizierte Teilnahme am Ganzen; es ist nicht nur so Teil, wie etwa ein körperliches Glied Teil des Leibes mit einer durch und durch bestimmten Funktion ist (hier bleibt das paulinische Gleichnis zurück), sondern es ist ein Besonderes nur als besondere Form der Totalität, wie etwa jede Monade (falls es solche gibt) die Totalität aller Monaden in sich spiegelt, ja nichts anderes ist als eine integrierend-integrierte Stufe der Totalität selbst.

So öffnen sich die Dimensionen des Begriffs Spiritualität. *Auf der einen Seite* gibt es eine einheitliche *theologia spiritualis* als objektiv-kirchliche Lehre von der Aneignung des Offenbarungswortes im Leben von Glaube, Liebe und Hoffnung. Und da vom Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung nicht geredet werden kann, ohne es zugleich in seiner Wirkgesetzlichkeit und damit auch in seiner Weghaftigkeit (»Stufenfolge«) mitzuerfassen, gehören wenigstens die Grundartikulationen dieses christlichen Lebens mit zum Inhalt einer Dogmatik. Insofern der Heilige Geist es ist, der in unsere Herzen ausgegossen darin die Wahrheit des Sohnes ein- und ausprägt, gehört diese *theologia spiritualis* zum Artikel »Credo in Spiritum Sanctum... vivificantem«. Indem es der Geist ist, der den lebendig Glaubenden aus der Äußerlichkeit der Taufkatechese in das innere Verständnis der »Tiefen der Gottheit« einführt, in die »Weisheit Gottes im Mysterion« (1 Kor 2, 7), ist

eine solche Theologie nichts anderes als die Mysterien-dimension der objektiven kirchlichen Dogmatik überhaupt, das also, was die Kirchenväter und noch das Mittelalter bis ins 12. Jahrhundert *theologia mystica* genannt haben. Erst seitdem die Spanier den Akzent dieser Einweihung sehr viel stärker auf die subjektive Erfahrungsweise des Mysteriums gelegt haben, verschob sich der Begriff *mysticus* zur modernen Bedeutung hin, mußte dann aber, um die ganze menschlich-subjektive Verhaltensweise gegenüber der christlichen Wahrheit einzufangen (aber eben doch nur das!), durch den Begriff der askesis ergänzt werden: *theologia spiritualis* wird so, in einer nicht unbedenklichen Vereinfachung und Verengung, zumal im 19. Jahrhundert, zur »aszetisch-mystischen Theologie«, wobei Aszese die aktive Leistung des Glaubenden, Mystik die fortschreitend passive Erfahrung des Göttlichen besagt. Man sieht aber deutlich, daß diese Verschiebung ins Pragmatische und Psychologische den in die Subjektivität eingehenden und sie sich anverwandeln den Offenbarungsgehalt, das Wort als Bräutigam, wie es in der alten *theologia spiritualis* oder *mystica* immer vorhanden war und mitgedacht wurde, fast gänzlich aus den Augen verlor, und daß damit eine fatale Kluft zwischen einer vom Subjekt abgelösten, in sich schwebenden »Dogmatik« und einem ihr gegenüberstehenden psychologischen Subjekt entstand, so daß diese getrennt und der entscheidenden Mitte entbehrend nicht mehr zusammenzubringen sind.

Die Theologie der Väter und noch des Mittelalters war *doctrina sacra* nicht nur dem Gegenstand, sondern auch der Form nach, weil in ihr die spirituelle Dimension des objektiven Mysteriums und der Einweihung durch den Heiligen Geist nicht nur im Ganzen als eine vage Atmosphäre (der »Salbung«), sondern in den einzelnen Denkschritten – etwa bei Augustinus, Anselm, Wilhelm von Auvergne und Bonaventura – gegenwärtig blieb. *Chenu* und *Hayen* haben zu zeigen versucht, wie dies grundsätzlich auch für Thomas gilt, bei dem indessen der Wille vorherrscht, durch Einsatz aller rationellen Mittel die Theologie gegenüber den heraufziehenden exakten Wissenschaften als Wissenschaft (und nicht nur als spirituelle »Weisheit«) zu etablieren. Für jene, die das bei Thomas überall als Voraussetzung und Atmosphäre vorhandene spirituelle Medium nicht mehr zu spüren vermochten und, vom Wissenschaftsbetrieb der Neuzeit bestochen, die Theologie diesem Ideal anzugleichen sich bestrebten, mußte freilich der vorhin geschilderte Zerfall unvermeidlich werden: hier eine Dogmatik, die der spirituellen Dimension weitgehend entbehrt, dort eine Spiritualität des empirischen Subjekts (»Aszese und Mystik«), die ihrerseits des dogmatischen Inhalts entbehrt, was übrigens in der parallelen Verselbständigung der *theologia moralis* (in der einerseits die philosophische Sittenlehre, anderseits die Kasuistik beherrschend wurde) von der Dogmatik sich nochmals bestätigt. Man sieht: das Problem betrifft keineswegs bloß die mit dem Ausbau der theologischen Forschung unvermeidliche und fortschreitende relative Verselbständigung der Disziplinen; wäre es nur das, so müßte der synthetische Standort jederzeit leicht wieder be-

ziehbar sein. Vielmehr entsteht die heillose Schwierigkeit einer Reintegration von dogmatischer und spiritueller Theologie erst durch den Ausfall jenes objektiv-spirituellen Mediums, in welchem die alte Theologie sich bewußt entwickelte. Freilich gab es schon zur Zeit der Väter eine mit allen Mitteln der distinguierenden und definierenden ratio arbeitende begriffsklärende Methode: die der unerbittlichen Diskussion mit der Häresie, von den einzelnen Theologen wie von den Konzilien betrieben. Aber es ist doch entscheidend, daß diese Methode im Aufbau der Theologie im ganzen keineswegs die ausschlaggebende ist. Selbst in kontroverstheologischen Werken wie Irenäus' *Adversus Haereses*, Athanasius' *Contra Arianos*, Hilarius' *De Trinitate*, im *Contra Eunomium* des Nysseners ist diese polemische Denkform eingebettet in eine umgreifende spirituell-sapientiale, die sich immer wieder und sehr nachdrücklich, als eine Sache von größter Tragweite, explizit ausspricht.

Daß es schwerer ist, diese spirituelle Dimension in einer Spätzeit, da die rationale Differenzierung weiter fortgeschritten ist, genuin zum Leuchten zu bringen, mag vielleicht wahr sein; man wird sich jedoch vor allem vor der falschen Meinung in acht nehmen müssen, das Fehlende sei entweder ein materiales Stück, das man einfach einbauen kann, oder so etwas wie ein Stilelement, das man nachahmen und übernehmen kann (so *kann* moderne Mysterien- und Sapientialtheologie gegenüber der authentischen sich gelegentlich ausnehmen wie Neugotik usf. gegenüber echter Gotik); die Gegenwart des Spirituellen ist auf keinem andern Weg zurückzugewinnen als dem einer aus elementarer Begegnung des Glaubenden mit der Offenbarung stammenden Erschütterung, wodurch er irgendwie ein für allemal weiß, wie in Theologie gedacht und geredet werden darf und wie nicht. Das gilt für die beiden einander entfremdeten Seiten, die Dogmatik wie die Spiritualität, und weil die letzte uns hier thematisch angeht, so sei daran erinnert, daß die spiritualité du grand siècle im Lichtschein von Ignatius, Theresia und Johannes vom Kreuz, mit Pascal und Franz von Sales, Lallemant und Balthasar Alvarez, Bérulle und Condren, Fénelon und Mme de Guyon, Marie de l'Incarnation und Caussade trotz aller Wendungen zum Empirisch-Psychologischen im wesentlichen doch (nicht anders als die Spiritualität des Mittelalters von Bernhard bis Seuse) auf die volle Klarheit und Ganzheit des theologischen Aktes hinzielt, womit die »Braut« auf Ruf und Hingabe des Bräutigams antwortet. Daher der (trotz aller barocken Schmückung) im Grunde erschreckende Ernst, die allesfordernde Unerbittlichkeit dieser Spiritualität, in der Form des ignatianischen Más und der Indiferencia, des sanjuanischen Nada, des fénelonischen Amour pur und Caussades unbedingt durchgehaltenen Jaworts, der Abspiegelung der états Christi in Seele und Leben des Gläubigen bei Bérulle, des an einen theologischen Nihilismus grenzenden Radikalismus der Opfertheorie Condrens, und auch bei Franz von Sales (und unmittelbarer noch bei Frau von Chantal) unter aller Blumigkeit des Theotimus die Herausschälung der echten Liebe durch alle Schmerzen, Verlassenheiten, Höllen. Was hier überall verfolgt und

angestrebt wird, ist die Bloßlegung der reinen und nackten Struktur des antwortenden bräutlichen Jaworts, somit eines entscheidenden Stücks dogmatischer und – verborgener und offener – marianischer Theologie. Dies alles reflex zusammenzusehen bleibt Aufgabe einer kommenden totalen Theologiegeschichte.

Auf der andern Seite steht dieser einheitlichen kirchlich-dogmatischen theologia spiritualis gegenüber die Mannigfaltigkeit der »Spiritualitäten«; und erst hier tritt jene Schattierung hervor, die die heutige Zeit besonders bewegt, begeistert oder beunruhigt. Wenn schon die Vielheit geschichtlicher Individualitäten und personaler Geister unbedingt auf eine qualitative Mannigfaltigkeit verweist, um wieviel mehr dann die diesen Personen von Gott her je-einmalig-personal zukommende Offenbarung. Diese echte Mannigfaltigkeit konnte von der Tradition um so weniger übersehen werden, als sie bereits im Raum der Offenbarung selbst aufs stärkste grundgelegt ist, sofern diese als eine Geschichte durch die Zeiten hindurch sich entfaltet, in immer neuen Begegnungen des göttlichen Geistes mit neuen Personen, mit gewandelten religiösen, kulturellen, politischen Situationen: die »Spiritualität« der Wüste ist eine andere als die des »gelobten Landes«, die der Richter eine andere als die der Könige, die der Propheten wiederum eine andere und erst recht die der Weisheitslehrer. Man sieht gerade im Alten Bund, daß es nicht allein um standpunktbedingte Verschiedenheiten in der Auffassungsweise eines identischen Inhalts gehen kann (obwohl dieser Gesichtspunkt nicht einfach übergangen werden darf: das wachsende Licht der Offenbarung ist doch grundlegend das in der Subjektivität des Volkes wachsende Begreifen und Offen-sein für das, was immer schon, seit Jahwe Israel begleitete, da war), sondern *auch* und gleichwesentlich um eine neue, an die gewandelte Situation sich anpassende, aber diese Situation zugleich entscheidend miterschaffende Offenbarungsweise Gottes. Gerade deshalb weigert sich das Volk so oft, mitzugehen. Nie läßt sich eine Offenbarungssituation im Raum der Bibel aus dem schon Vorhandenen deduzieren, auch wenn es dem lebendigen Glauben verbürgt wird, daß er vor allem Überraschenden des Gotteswortes immer bestehen und antworten kann. Dies steigert sich im Neuen Bund insofern, als zwar die lange Zeitspanne der Verheißung sich zu einem Jetzt der Erfüllung ballt, aber Jesus in jeder Begegnung und in jeder qualitativen Sendung ein Besonderes, unverwechselbar Umrissenes schöpferisch hinstellt. Petrus und Johannes, Paulus und Jakobus, Martha und Maria von Bethanien, die Magdalena, Lazarus, die Samariterin: lauter unaddierbare Einmaligkeiten, singuläre Begegnungswirklichkeiten, in denen doch jedesmal der unteilbare ganze Jesus sich kundgibt.

Nicht wenig von dem, was *das Wort* uns sagen will, liegt in der Vergleichung, der Gegeneinanderbewegung der Standorte und Perspektiven, und zwar ist nicht bloß ein allgemeiner Sinn für die Unendlichkeit der Perspektivität gemeint, sondern genaue inhaltliche Einsichten etwa über das Wesen der Kirche, der christlichen Koexistenz, der Unrückführbarkeit christlicher Wege; spiritualia spiritualibus comparantes geht uns der Sinn für neue spiritualia auf. Deshalb hat sich

die Tradition nie an der Vielheit der Standpunkte gestoßen, wenn diese nur behalten sind innerhalb der kirchlichen Einheit. Daß es dabei zu harten Auseinandersetzungen kam, daß die Koordinierbarkeit von Standorten innerhalb der *Catholica* anfänglich oft nicht gesehen und erst durch schmerzliche Reibungen hindurch sich den Weg bahnen mußte: dafür blieb die streitbare Apostelgeschichte mit ihren sendungsbedingten Standortproblemen eine Art Urbild. Schon Origenes hat es mehrfach ausgesprochen, daß es innerhalb der Kirche viele Schulen und Standpunkte geben müsse, damit die Fülle des einen Logos in ihr sich menschenförmig entfalte. Die Väter, die ein lebhaftes, oft eher intransigentes Bewußtsein der kirchlichen Einheit besaßen (wer diese als Häretiker verließ, erschien ihnen wie ein Verlorener), hatten doch ein nicht weniger starkes Gefühl für die Individualität der großen Lehrer (Hieronymus: *de viris illustribus*), der Orient vielleicht noch stärker als der Okzident, und der Orient bleibt auch trotz dem überragenden Beitrag Augustins der unerschöpfliche Anreger und Gestalter der spirituellen Theologie: in der ganzen unsystematischen Breite der »Erfahrungen« und verschiedenen Praktiken der Wüstenväter zur steilen intellektuellen mystischen Lehre des Evagrius und der subtilen innern Erfahrungslehre Diadochs von Photike und der Makariushomilien, dem strengen reinen Evangelium Basilius', dem nochmals ganz neuen Einsatz der Dionysius-Schriften.

Wieviele Möglichkeiten *das Wort* birgt, die fortzeugend neue Möglichkeiten entfalten können, das erweist, nach einem anfänglich ängstlich-traditionalistischen, die Mannigfaltigkeit in eine abstrakte Einheit bannenden Frühmittelalter, die schier unendliche Ausfächerung im 12. Jahrhundert (wie vor kurzem in großen Fresken *Chenu* und *Leclercq* sie hingezeichnet haben). Hier wird auch das ständische Problem erst wirklich akut, Ordensstand, Regularklerus, Weltklerus, Laien werden ihrer qualitativen Verschiedenheit bewußt und ringen um die ihrem kirchlichen Standort angemessene Perspektive. Aber erst da Franz und Dominikus neben Benedikt treten, wird die geheimnisvolle, nur aus dem innersten Herd der Offenbarung ahnbare Kraft der Gründerpersönlichkeiten, der ihnen geschenkt und von ihrer übernatürlich durchwirkten Person untrennbaren kirchlichen Individualität sichtbar, der es gegeben ist, viel tiefer als bloß psychologisch-empirisch eine geistige »Familie« und ein Familien-air zu prägen und damit vielleicht erst ganz aufzuzeigen, was uns Heutigen als »besondere Spiritualität« erscheint. Höchstes Geschenk! Aber höchste Gefahr, das Charisma des Gründers weltlich zu mißdeuten und, statt den Blick auf Christus gerichtet zu halten, sich in das Bild des Heiligen zu verschauen, wie es bereits den Franziskanerspiritualen geschah und seither den nicht hinreichend Gefeiten immer wieder droht. Ignatius hat in seinen Regeln über die kirchliche Gesinnung vor diesem Gegeneinandersetzen und -ausspielen der Heiligen und ihrer Richtungen gewarnt. Die Fehldeutungen weisen zurück auf die richtige Auslegung der Sonderheiten: sie sind zuletzt bestimmt nicht durch die allgemein geschöpfliche Perspektivität der Wahrheit, nicht durch die geschichtliche, epochale und personale

Situationsbedingtheit des Subjekts, nicht durch die mit der Überschreitung der objektiven Lehre in die subjektive Aneignung und Erfahrung notwendig gegebene Individualisierung: alle diese Gesichtspunkte sind theologisch richtig, aber untergeordnet der vom Haupt der Kirche her erfolgenden *freien* Austeilung der Gaben und Charismen (1 Kor 12, 4–11; Eph 4, 11–13: unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem – dividens singulis prout vult – ipse dedit quosdam apostolos); die Mitte der Sonderheit einer Spiritualität ist also nicht die Person des Trägers, sondern die Sendung von oben, die sich deshalb auch nie empirisch-psychologisch aufrechnen und abgrenzen läßt. Denn ihr Ursprung liegt transzendent im freien Verfügen des Hauptes, und ihr Ziel und ihre Auswirkung liegen wiederum transzendent und damit unkontrollierbar in der Fülle des mystischen Leibes. An diesem Punkt, wo der maximale Begriff der Sonderheit erreicht ist, weil sie von oben gestiftet wird und so aus den Tiefen der Ewigkeit verbürgt erscheint, ist der Begriff schon wieder über sich selbst hinaus: er übersteigt sich auf Christus und die Kirche und offenbart jetzt seine dritte, anfangs aufgezeigte Dimension, die marianische, von der nun abschließend zu reden ist.

Spiritualität der *marianischen Mitte* ist, wie schon gezeigt wurde, keine Sonder-spiritualität neben andern, und weil sie das nicht ist, obwohl Maria eine einzelne glaubende Person ist und als solche das Ur- und Vorbild aller Glaubensantwort, darum ist sie die Relativierung und Liquidation (Verflüssigung) aller Sonderheiten in die eine Spiritualität der Braut-Kirche. Das mußte vom Anfang der Theologie an und das wird bis ans Ende der Zeiten der Blick auf Maria lehren: daß in ihr und für sie die Antwort der Magd neben dem in ihr sich auswirkenden Wort – und in welcher Besonderheit und Einmaligkeit! – niemals thematisch wird. Das Besondere der Spiritualität Marias ist, von ihr her, der grundsätzliche Verzicht auf eine besondere Spiritualität, die etwas anderes wäre als die Überschattung des Allerhöchsten und die Einwohnung des göttlichen Wortes. Menschlich gesehen ist ihre Mitwirkung im Grunde nur jener Dienst, den eine Mutter ihrem Kinde leistet, wobei der Beweggrund ihres Handelns und Soseins niemals aus der Reflexion auf das Wesen von »Mütterlichkeit« stammt, sondern aus dem schlichten Blick auf die Bedürfnisse des Kindes. Nur so kann das Jawort Marias die gnadenhaft unbegrenzte Offenheit gewinnen, die es zum vollkommenen Jawort der Braut-Kirche werden läßt und zur Form aller Jaworte der einzelnen Glaubenden in ihr. Aus marianischer Spiritualität eine Spiritualität neben andern zu machen ist somit eine nicht minder gefährliche Verzerrung als etwa der Versuch, die »kirchliche Spiritualität« für sich und seine Sonderrichtung in Beschlag zu nehmen. Das wird vielleicht nicht hinreichend klar am Begriff der Hyperdulia, der, oberflächlich bedacht, auf eine Steigerung der Besonderheit (weil Erhöhung der persönlichen Privilegien) schließen läßt. In Wirklichkeit übersteigt und verflüssigt sich mit diesem Hyper die Besonderheit der Devotion in das Allgemeine der liebenden Verehrung für die Virgo-Mater Ecclesia, die als Leib, Braut und Fülle Christi einen Teil unseres Glaubens bildet (credo Ecclesiam catholicam).

Daraus folgt aber unmittelbar für die innerhalb des universalen marianischen Feldes stehenden Sendungen und Berufungen – mögen diese nun aus der relativen Besonderheit eines kirchlichen Standes oder Amtes oder einer Ordensfamilie oder aus der absoluten Besonderheit persönlicher Berufung und individuellen Charismas sich herleiten –, es folgt für alle Besonderheiten, daß sie es in kirchlich-marianischer Weise nur sind, wenn sie, jede Reflexion auf ihre Sonderheit und alle Vergegenständlichung derselben sein lassend, mit dem Auge Marias auf den einzigen Gegenstand hinblicken, um von *seinem* Gesetz und Bedürfnis her die Regel für das eigene Handeln und Antworten zu finden. Oder kann man etwa den heiligen Franz über »das Franziskanische« nachdenkend sich vorstellen und nicht vielmehr über die Armut Jesu Christi allein, aus deren Blöße ihm alle Strahlen und Gaben des Heiligen Geistes entgegenleuchten? Und wenn Stifter, meist widerwillig, sich entschließen, dem ihnen anvertrauten Werk eine Verfassung zu geben, so werden sie zwar die Gesetze natürlich-übernatürlicher Klugheit walten lassen und die Beschränktheit menschlichen Daseins auch in der Kirche nicht übersehen, aber die sich ergebenden Eingrenzungen niemals auf Grund von Rückbesinnung auf eine »Spiritualität« als abgegrenzter, für sich gegenständlich erfassbarer Größe vornehmen. Sendung, Amt, Auftrag sind ihnen kein *id quod*, sondern ein *medium quo*, eine *species in-* oder *expressa*, die, selbst unbewußt bleibend, Erfassung des Wirklichen vermittelt. Wir könnten, das Bild festhaltend, fortfahren und sagen: je vollkommener diese *species*, desto zentraler, tiefer und vollständiger wird die gegenständliche Wirklichkeit erfaßt. Deshalb gilt gerade von den »großen Sendungen«, den am meisten ausgeprägten, in die Augen springenden, daß sie die »Sache selbst«, das Evangelium Christi, jedesmal in umfassender und kernhafter Weise auffangen und widerspiegeln, so daß zwischen ihnen ohne Ineinanderfließen (*asynchyôtôs*) ein ungestörtes Ineinandersein (*circum-incepsio*) bestehen kann. Es ist im kirchlichen ebenso wie auch im weltlichen Bereich: während die »Großen« im Geiste sich stets miteinander vertragen (ohne »Synkretismus«), streiten »die Schulen«, die sich an je einen »Großen« anschließen, widereinander. Das kommt daher, daß die Großen die freie Sicht auf die Sache selbst haben, während die Schüler sich zum primären Gegenstand den Großen nehmen und als zweiten Gegenstand die Weise, wie der Große die Welt gesehen und gestaltet hat, und erst an dritter Stelle die von ihm gesehene und gestaltete Welt selber. Insofern kann man sagen, daß das Sicherste an Goethe ist, daß er kein Goetheaner, und an Thomas, daß er kein Thomist war. Die Großen kommunizieren nicht in ihren Formen, sondern in der Tiefe der Wirklichkeit, die ihnen durch ihre Formen erschlossen wird, und so ist die Je-Besonderheit ihrer Form das Gegenteil gegenseitiger Abgrenzung, vielmehr das Mittel der Kommunikation selbst.

Nun gibt es zweifellos eine Abstufung und Analogie in der Ausgeprägtheit und Besonderheit der Aufträge und damit der zugeordneten Spiritualitäten. So sind alle Standesaufträge als solche (Priestertum, Ehestand, Rätestand) viel allgemei-

ner als die Sonderaufträge etwa eines Gründers, und innerhalb der Charismen kann es mehr allgemeine und mehr besondere geben. Aber weil das Allgemeine, nämlich die bräutliche Antwort, nie im Sinne des Generischen allgemein ist, sondern als solches wieder das Bestimmte und Besonderste, deshalb kann man nicht sagen, daß die weniger individuell geprägten Charismen und Aufträge den andern gegenüber in einem Nachteil sich befänden, da ja doch, wie wir sahen, die geprägteren es nur sind, um deutlicher auf diese bestimmte Allgemeinheit zu transzendieren. Die Anonymität, an der die weniger geprägten Aufträge teilhaben, ist diejenige der Braut selbst, das Nichtgeprägtsein wollen Marias angesichts des einzig prägenden göttlichen Wortes. So kann man mit Sicherheit sagen: alle jene Richtungen, Gründungen, Stiftungen, die, einer besonderen charismatischen Ursprungsprägung ermangelnd, diesen von ihnen so empfundenen Mangel dadurch beheben wollen, daß sie, auf ihre eigene Spiritualität reflektierend, dieselbe nicht nur formulieren, sondern auch ausstilisieren, Fehlendes ergänzen, Undeutliches verdeutlichen, nötigenfalls sich eine Besonderheit zusammendichten, wie man einen Gründungsmythos erfindet, begehen nicht nur eine gründliche theologische Geschmacklosigkeit – deren Auswirkung nur religiöse Enge, Unfruchtbarkeit und religiöser Kitsch sein kann –, sie sündigen gegen die Grundstruktur kirchlichen Daseins selbst und verbreiten in der Kirche eine Luft der Sektiererei und der Hairesis. Es ist leider nicht an dem, daß wir sagen könnten, diese Feststellung sei nur theoretischer Natur. Abgesehen von wahrhaft abschreckenden Einzelbeispielen ist eine gewisse allgemeine Sucht nach Eigenspiritualitäten ausgebrochen, jedes Zünftchen (je kleiner und enger, desto mehr) sucht sich einen eigenen »Geist« zuzulegen und bastelt an ihm herum, als gälte es ein Kunstwerk auszuarbeiten. Lauter verlorene Liebesmüh! Errichtet nicht der Herr das Haus, so bauen die Bauleute vergebens. Ich habe (in der Einleitung zu meinem Buch über die kleine Therese) diese gleiche Feststellung hinsichtlich allzu zweckgerichteter Kanonisationen gemacht: Gott ist es, der seine Heiligen schafft und sie der Kirche zur Kanonisierung vorstellt; wenn man auch nicht sagen kann, daß er seiner Braut hierin keinen Spielraum der Freiheit läßt, so ist kirchliche Freiheit zentral doch stets eins mit Gehorsam gegenüber dem Bräutigam, Achten und Lauschen auf ihn. Die Wichtigtuerei um die Eigenspiritualität ist lauter vertane Kraft und Zeit, die dem Einen Notwendigen abgestohlen wird, und man kann unschwer beobachten, wie dabei unvermerkt die Eigenform zum Mittelpunkt des Interesses wird, während die Sache selbst zu einem Mittel abgeleitet, das ad maiorem gloriam des Ordens, der Kongregation, der sonstigen Gruppe oder Bewegung dient.

Man wird nicht verwundert sein, wenn diese Warnung auch auf die sogenannte Spiritualität der kirchlichen Stände ausgedehnt und angewendet wird. Obschon es gewiß nicht ohne Sinn ist, von einer Spiritualität der Räte, der Ehe, des Priesterstandes zu reden, so ist es doch ebenso gefährlich wie praktisch unmöglich, diese Spiritualitäten wie ebensoviele voneinander sauber abgrenzbare und somit

überblickbare Formen einander entgegenzustellen, sie wie vollendbare Kunstwerke, deren Gesetz wir beherrschen, auszuziselieren, um dann diese Formen wie Kostüme anzuprobieren, um, von ihrem Stil beherrscht, ein christlich stilvolles Dasein zu führen. Das alles ist Ästhetik, die fehl am Ort ist und die wahre Schönheit christlicher Existenz verunmöglicht. Solche ästhetische Reflexion müßte, auch wenn sie in Teilen eines großen Ordens beobachtet würde, unfehlbar als Dekadenzerscheinung gewertet werden. Man kann dagegen geltend machen, daß es in der Kirchengeschichte Augenblicke zu geben scheint, da ein kirchlicher Stand seines besonderen Auftrags deutlicher als bisher bewußt wird und sich nur durch eine Reflexion auf sein Eigenwesen von der bisherigen Hörigkeit gegenüber einem andern Stand lösen kann. Das war etwa für den »Weltpriester« der Fall, und nochmals eigens für den »Pfarrer«, und heute wäre die Zeit des Laien angebrochen und seiner Mündigkeit zu einer besondern, nicht mehr nach den Wertungen und Kategorien des Rätestandes geprägter Spiritualität. Vieles aber, was hierzu vorgebracht wird, ist deshalb so oberflächlich und fade, weil die kirchlichen Stände wie gegeneinander abgeteilte Sektionen eines weltlichen Vereins behandelt und in keiner Weise die tieferen Geheimnisse der Ontologie der Kirche und der darin wurzelnden Zirkuminzession der Standorte berücksichtigt werden. So haftet manchem dieser Versuch mehr das fruchtlos-Aktivistische an als die echte Sendung des Heiligen Geistes.

Ein Mittel, die Geister zu unterscheiden, ist sicher dieses: die offene oder latente Anwesenheit eines Ressentiments gegen andere Stände und Formen zu prüfen, und man wird nicht fehlgehen, wenn man behauptet, daß solche Ressentiments — der Laien gegen die Hierarchie, der Laien und des Weltpriestertums gemeinsam gegen den Rätestand, und entsprechend wiederum des Rätestandes und Priestertums gemeinsam gegen die »emanzipierten Laien« — die kirchliche Atmosphäre gerade in deutschen Landen trüben. Noch nie hat eine innerkirchliche Antipathie als Grundlage einer Auferbauung (Eph 4, 12) dienlich sein können, etwa die heimliche oder offene Diskreditierung des Rätestandes (zu einer bloß kirchengeschichtlichen Institution, ohne die man wohl auskommen könnte und auszukommen sich heute bereits anschickt). Dies heißt wahrlich nicht, daß die Ständestruktur der Kirche, gerade weil sie auf Stiftung von oben beruht und nicht auf geheimnisloser Zusammenfügung von unten, bei aller festen Durchgliederung (wie der gestifteten Hierarchie und der sakramental begründeten Lebensformen) nicht doch immer neuer Modulationen fähig wäre, die auch aus dem an der gesamten Kirche interessierten Gespräch der Stände miteinander lebendig hervorgehen. Es können dabei Formen zum Vorschein kommen, die (obwohl tief in der Tradition und im überzeitlichen Wesen der Kirche wurzelnd) doch als neue Prägung erlebt werden und dabei echter Auftrag des Heiligen Geistes sind, was man doch wohl von Daseinsformen wie denen der »Kleinen Brüder und Schwestern Père de Foucaulds« oder einiger Säkularinstitute oder einer Anregung wie der Abbé Pierres wird sagen dürfen. Man kann nur hoffen, daß derartige Ansätze

der Versuchung widerstehen, sich selber eine Eigenspiritualität zuzulegen, sie definierend und kultivierend, statt nichts anderes sein zu wollen als demütige und immer versagende Nachfolge Christi. Und wenn das Arme, Innerliche, Verborgene, das Schlichte, das Wahrhaftige heute allein dem Christlichen eine Wirkung verbürgen kann, so ist damit ja auch hinreichend gesagt, welch abschreckende Wirkung in der Tiefe die Aushängeschilder besonders gepflegter Spiritualitäten ausüben müssen.

Genug der kritischen Bemerkungen. Sie sollten dazu dienen, das Positive zu festigen: das Geheimnis des Marianischen, das sich als Sammelpunkt und Inbegriff des vom Geist beseelten bräutlich antwortenden Gegenüber erweist. Hier wird entscheidend wichtig, daß Maria in ihrem Auftrag mühelos und »voll der Grazie« die Standesformen in sich zu vereinen weiß, die sich sonst unvereinbar gegenüberstehen: Jungfräulichkeit und Mutterschaft, Ehe- und Rätestand, ja in einer echten, wenn auch analogen oder eminenten Weise Priesterstand (als *corredemptrix*) und Laienstand. Sie bildet die höhere Einheit, aber sie bildet sie nicht als ein übermenschliches Wesen, sondern auf unserer menschlichen und christlichen Ebene; uns damit endgültig vorzeigend, wie tief ineinander die Stände liegen (noch viel tiefer als das Ineinandergestaltetsein der Geschlechter), wie wenig es deshalb angeht, sie gegeneinanderzustellen und auszuspielen von dem weiter untenliegenden Standort her, wo für uns ihr Unvereinbares aufscheint.

Die marianische Zirkuminzession der Standesformen und ihrer Gehalte ist, wie sich von selbst versteht, Teilnahme an der gottmenschlichen Transzendenz über diese, die zugleich die schöpferisch-urspringenlassende ist: eminentes Priestertum, eminentes Räteleben, eminenter Ehestand (im eucharistischen und Kreuzes-Geheimnis des Einen Fleisches), wobei die Ehelosigkeit des Menschen Jesus gleichzeitig die unabdingbare Ordnung und (wie bei den Geschlechtern relative) Hierarchie der Standesformen erscheinungshaft darstellt, gegen die anzurennen (wie moderne Ehe-theologie es offen oder verborgenerweise gerne tut) nochmals Ressentiment ist. So kann es auch nicht von gutem sein, wenn über mehr als tausendjährige Theologumena der alten Kirche, die (unanschauliche!) systematische Ursprungsform der menschlichen Stände im Paradies betreffend, im Namen der »revendications« moderner Ehe-theologie der Stab gebrochen wird¹. Louis Bouyer, den man gewiß nicht der Geistesenge wird zeihen können, behält demgegenüber das höhere Gleichgewicht, wenn er feststellt, daß es nicht angeht, die Position Augustins einfachhin als latenten Manichäismus abzutun, da ja auch »die griechischen Väter, die vom augustinischen Denken völlig unabhängig waren, auf ihre Weise Ansichten entwickelten, die den idyllischen Vorstellungen von der Sexualität, wie sie heute unter den Katholiken im Schwange sind, ganz entgegengesetzt sind... Die leichten und beschwichtigenden Lösungen, das sieht

¹ Michael Müller: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg, Pustet, 1954.

man heute klar, führen nur zu Selbsttäuschungen«². Wenn auch die Position des hl. Thomas die eine, unabdingbare Seite gesunder Ehetheologie geworden ist (darin hat die Studie *Michael Müllers* recht), so ist doch auch hier das Mysterium viel tiefer als eine oberflächlich schließende Ständetheologie glauben lassen möchte: Die Zirkuminzession der Stände und ihrer Spiritualitäten in Christus und Maria weist auf ein paradiesisches Ursprungsgeheimnis zurück, dessen Urbildlichkeit, aber Unanschaulichkeit³ uns verbietet, mit rasch zuhandenen Schnitten und Teilungen die fertigen Standesspiritualitäten daraus abzuleiten.

Man wird aber auch bei Christus nicht haltmachen dürfen; ist er doch in allem Wort Gottes und Offenbarung des dreieinigen göttlichen Lebens, das heißt der Zirkuminzession dreier Personen in einem einzigen Wesen, somit dreier göttlicher Standorte (»Stände«) und »Spiritualitäten«. Das Hervortreten der Person des Sohnes in Jesus Christus und seine uns sichtbar gewordenen Beziehungen zum Vater und zum Heiligen Geist verbieten uns die agnostische und resignierte Meinung, in der Identität der göttlichen Wesenheit verschwimme und entgleite uns doch alle Unterscheidung. Aber göttliche Einheit ist solche der Fülle und nicht der entleerenden Abstraktion; wir nähern uns ihr (darin haben Cusanus und Hegel recht), indem wir das weltlich Getrennte zusammendenken und dabei des Sinnes und der Ermöglichung der Unterscheidungen überhaupt erst gewahr werden. Wenn, wie gezeigt wurde, Spiritualitäten in der Kirche primär von oben gestiftet und fundiert sind, aus dem qualitativen Reichtum der Gnadenwelt, dann kann ihre letzte — einende wie unterscheidende — Begründung nur trinitarisch sein. Hier ist die »Identität und Nichtidentität« ursprunghaft beheimatet, und wir dürfen deren Widerschein in der Kommunikation des mystischen Leibes nicht anders als von dort her deuten: als Erlaubnis und Forderung einer »*relativen Opposition*« der Personal-Standorte, die indes nur insofern aufeinander unrückführbar sind, als sie ganz und gar »relativ« zueinander und (ursprungsmäßig) auseinander sind. Jede andere als relationale Deutung der göttlichen Personen müßte das göttliche Leben der Liebe zerstören. So ist es möglich, daß eine Sendung und somit eine Spiritualität in der Kirche irgendwie vorwiegend vaterhaft, sohnhaft, geisthaft ist, was sich aber sogleich im gnadenhaften Einbezogensein in die Geheimnisse der personalen Beziehungen, der Zeugung und Hauchung und des Gezeugt- und Gehauchtwerdens darstellen muß. Freilich ist es nicht so, daß sich eine adäquate trinitarische Typologie der Spiritualitäten konstruieren ließe, da dieselben wiederum in besonderer Weise der Freiheit und erfinderischen Spontaneität des Heiligen Geistes der siebenfachen Gaben und der unzählbaren Charismen zugeordnet sind, der in ihnen die Fülle des Sohnes und der trinitarischen Liebe auslegt.

² Le Trône de la Sagesse (Cerf, Paris 1957) S. 88, 91.

³ Es genügen ja doch wirklich ein paar »philosophische Brocken«, um uns der dem Verstand (der *natura lapsa*, wenn auch *reparata*) undurchdringlichen Dialektik dieses Ursprungs bewußt werden zu lassen, für die die Kirchenväter so ehrfürchtiges Verständnis besaßen!

In dieser Differenzierung der Einheit liegt, wie *Adrienne von Speyr* in ihrem Apokalypsenkommentar⁴ unerhört großartig gezeigt hat, letztlich die ganze Strukturiertheit und Herrlichkeit des zwölfstorigen himmlischen Jerusalem mit seinen (in aller Gleichheit) sich unterscheidenden Edelsteinen der Tore, die aber eben nur Tore, also Wege, Durchgänge, Weiterführungen sind. Durch die Wege aber, sofern sie in der Liebe beschritten werden, entstehen Beziehungen, Kreuzungen, Felder, Figuren, eine ganze himmlische, geisthafte Geometrie, die Artikulationen des Lebens der Liebe, wofür die Unterscheidungen jeweils nur die (beinah vergessenen) Anlässe und Ausgangspunkte gebildet haben. Was in der Schau offenbar sein wird, kann auf Erden im liebenden Glauben dargelebt werden, und die Liebe erlaubt grundsätzlich (wenn auch dem Liebenden oft verborgen) eine nicht weniger intime Kommunikation der Standorte: der Sendungen und Ämter und ihrer Spiritualität. Das gilt aber nur für echte, vom Herrn her gesendete Spiritualität, in ihrer Abscheidung von aller willkürlich erfundenen und aller aus einem heimlichen Ressentiment sich absondernden und als »etwas Besonderes«⁵ sich aufspielenden: es ist die Möglichkeit ihrer echten Kommunizierbarkeit.

Man kann, um dies zu verdeutlichen, daran erinnern, daß große Heilige, wenn sie einander begegnen durften (körperlich oder auch im Geiste), einander nicht nur erkannten und verstanden, sondern in ihren Sendungen kommunizierten, wobei die je-besondere eigene Sendung ihnen zum Medium wurde, um die andere, ebenfalls besondere und geprägte, in ihrer Tiefe zu erfassen und an ihr teilzunehmen. Undurchdringlich und fremd für den liebenden Glauben ist nur das Unwahre, das auch gar keinen Innenraum hat. Auf diesen kommt es an, und nicht auf äußere Ähnlichkeiten. So können ein rein Kontemplativer mit einem ausgesprochen Aktiven, ein Mensch in der Ehe mit einem Menschen in der Jungfräulichkeit ungehindert aufs innigste christlich kommunizieren. Sie tun es dort, wo die geschenkten Besonderheiten am lebendigsten, am quellhaftesten sind — im spendenden Heiligen Geist —, und nicht etwa dort, wo sie vielleicht reflex formuliert und analysiert, in feststellbaren Eigenschaften ähnlich oder unähnlich zu sein scheinen. Keine Sendung und damit auch keine Spiritualität läßt sich in ihrem lebendigen Zentrum definieren, denn sie stammt aus der unendlichen und je-größeren Lebendigkeit des göttlichen Lebens. Und so gibt es letztlich auch keine befriedigende Projizierung jener himmlischen Geometrie auf die irdische Ebene, kein System der Spiritualitäten, und es wird von uns nicht verlangt, daß wir uns als Christen standpunktlich voneinander abgrenzen, um das Eigene leben zu können, sondern daß wir, uns selber vergessend, gemeinsam auf das Eine schauen, daß wir alle nicht sind, um schauend »in das nämliche Bild umgeformt zu werden von Glanz zu Glanz, wie er ausgeht vom Herrn, vom Geist« (2 Kor 3, 18).

⁴ Johannesverlag, Einsiedeln 1950, S. 720—759.

⁵ *Dicens se esse aliquem magnum*: Apg 8, 9.

REALISIERUNG UND »REALIZING«

BEI JOHN HENRY NEWMAN

Von Werner Becker

Romano Guardini zum 50jährigen Priesterjubiläum

I.

Romano Guardini sagt in seinem Buch »Der Tod des Sokrates«¹ von Platon: »Er ist aus der ganz kleinen Zahl jener Philosophen, die in der Philosophie sowohl den Inhalt von Aussagen, wie auch den von Existenz gesehen und gefragt haben, wie der Mensch sein müsse, damit er zum Philosophen werden könne und was aus dem Menschen werde, wenn er zur Philosophie entschlossen sei.« (S. 15.)

Zu ihnen gehört auch als Philosoph und als Theologe John Henry Newman. Immer geht es bei ihm um eine Weise der Erkenntnis, der Orientierung und der Stellungnahme gegenüber der Wirklichkeit, die personal von der gesamten Existenz des Menschen getragen und wesentlich Realisierung, Verwirklichung ist. Sein Leben und Denken steht unter dem Anspruch der Wahrheit Gottes wie auch der Wahrheit der Dinge, nicht einfach im Verstand registriert, sondern im lebendigen Menschen realisiert zu werden. Es gibt kaum einen Denker, der so unerbittlich wie Newman den Menschen immer wieder von den Kunststücken der Abstraktion oder den Ausflüchten des Gefühls zur Konfrontierung mit der Wirklichkeit zurückholt. Sein Hauptwerk, das er bescheiden einen »Versuch für ein künftiges Lehrbuch der Zustimmung«² nennt, legt dar, daß man den Schritt vom bloß begrifflichen zum existentiellen Denken im natürlichen, im philosophischen Bereich schon getan haben muß, ehe man zum eigentlichen Glauben vordringt. Newman wendet sich an Menschen, die unter der Herrschaft des neuzeitlichen Denkens es sich haben ausreden lassen, daß alle Erkenntnis bei den Sinnen beginnt und alles Denken nahe bei den Dingen bleiben muß. Er ereilt uns Heutige auf der Flucht vor der Wirklichkeit der Religion in ein »christianistisches Christentum«³, in einen radikalen Glauben, der trotz und wegen seiner Unbedingtheit die Offenbarung des lebendigen Gottes verfehlt.

¹ Berlin 1943.

² »Essay in aid of a Grammar of Assent«, London 1870. Deutsch von Theodor Haecker: *J. H. Newman, Philosophie des Glaubens*, München 1921 (Erscheint demnächst in Wiederherstellung des ursprünglichen Titels als Bd. VI der Ausgewählten Werke Newmans, hrsg. von M. Laros und W. Becker.)

³ So nannte Guardini 1923 in einer seiner Berliner Vorlesungen die Lehre Kierkegaards, vgl. seinen Aufsatz: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards, in: *Hochland*, 24. Jg. (1926/27) Bd. 2, S. 12.

»Das Newman-Wort ist ‚real‘«, so formuliert Erich Przywara zu Beginn der Newman-Renaissance nach dem 1. Weltkrieg⁴. J. H. Walgrave schreibt in seinem sehr bedeutenden Werk: »Newman, le développement du dogme« (Tournai 1957): »Das Denken Newmans ist von einem tiefen Gefühl für das Wirkliche getragen. Er erfährt in der Welt die Einheit und die Ordnung des Seins... sowie den unteilbaren Reichtum des Wirklichen« (S. 359). Was bedeutet es aber, daß die Wirklichkeit von Menschen realisiert werden will? Jedenfalls dieses: den Überschnitt vom Abstrakten zum Konkreten, vom Sachlichen zum Personalen. Die Aufgabe der Realisierung, die Newman ständig gegenwärtig war, läßt nicht zu, daß »Worte mit konkreten Dingen gleichgesetzt« werden. Von hier aus ergibt sich die besondere Aktualität des recht verstandenen Newman. Hermann Platz konnte 1932 von der Weise, wie »realize« bei Newman gebraucht wird, sagen: »Die ganze von Romano Guardini systematisierte Philosophie des Konkreten steckt darin.«

Es mag nun aber bezweifelt werden, ob der Begriff »Realisierung« das rechte Leitwort für einen Versuch ist, die Aktualität Newmans darzustellen. Er selbst spricht immer wieder vom »realize«. Ist es das gleiche, was wir Heutigen mit dem Wort Verwirklichung meinen? »Realisierung« ist vielleicht ein ebenso künstlicher wie unentbehrlicher Terminus, ähnlich wie das Wort »Existenz«. Realisierung bedeutet mehr und weniger als das englische Wort »realize«: weniger, weil es nun einmal in unserer deutschen Sprache ein Fremdwort ist; und mehr, weil Newman dem Wort »realize«, das er auch öfters ganz beiläufig im Sinne der heutigen englischen Umgangssprache gebraucht, wohl niemals die ganze Fülle der Bedeutung auflädt, die unser Wort »Verwirklichung« trägt.

Immerhin, es gibt zu denken, wenn uns dieses Wort in einer Situation begegnet, in der alle künstliche Terminologie vom Menschen abfällt. Wenn der Greifswalder Studentenpfarrer Alfons Wachsmann 1944 in der Todeszelle an seine Schwester schrieb: »Die Passion ist die Weise, wie der Mensch von der geistigen Einsicht zur Realisierung Christi gnadenvoll geführt wird«⁵, so war dieses Wort für ihn jedenfalls kein »Fremdwort« mehr. Es bedeutet ja auch ganz schlicht das »Ernstmachen« mit dem Christentum, zu dem Romano Guardini seit dem ersten Erscheinen seiner »Briefe über Selbstbildung« (1921) die junge katholische Generation aufgerufen hat.

Przywara setzt das »realize« der »subjektiven Glaubensentfaltung« gleich, dem Verarbeiten und Durchdringen des Glaubensgehaltes, »so daß er Leben wird im eigenen Leben«⁶. Die Fähigkeit des Menschen, sich »mit dem Objekt seiner Erkenntnis zu einen«, wird ja in der Sphäre des Glaubens zur Notwendigkeit,

⁴ Vgl. seine Einführung in Newmans Wesen und Werk, in: *J. H. Newman, Ein Aufbau*, Freiburg 1922, IV. Bd., S. 74.

⁵ Vgl. *H. Kühn, Blutzeugen des Bistums Berlin*, Berlin 1952, S. 130.

⁶ A. a. O., S. 60.

damit überhaupt Glaubenserkenntnis geschieht. Ein Du oder eine Sache, die in den Bereich eines Menschen trifft, verlangt jedoch stets, in seine Existenz aufgenommen zu werden. Es fordert, daß der Begegnende ihm so viel an Wirklichkeitsmächtigkeit einräumt, wie ihm an Sein zukommt. Und der Mensch ist nach Newman »nicht ein denkendes (schlußfolgerndes⁷) Wesen, er ist ein sehendes, fühlendes, betrachtendes und handelndes Wesen«⁸. Und dieser selbe Mensch, der »zum Sehen geboren« ist, hat auch die Kraft zur Realisierung des Unsichtbaren – mehr eine Kraft des Herzens als des bloßen Verstandes, wenn man Herz in dem umfassenden Sinne versteht, den dies Wort oft bei Newman hat – das Gewissen ist ja »das Herz des Herzens«. Einen Seinsbereich, einen Sachverhalt realisieren ist etwas anderes als sich verstandesmäßig Rechenschaft geben, es ist aber auch mehr als gefühlsmäßig erleben. Ein Mensch hat die Möglichkeit und die Aufgabe, sich die Objekte, die ihn angehen, vom Herzen her »wirklich zu machen« – nicht schöpferisch, denn Gott allein ist ja die Allwirklichkeit. Aber was Gott geschaffen hat, ist in seiner konkreten Realität ein Anruf an den Menschen.

In den frühesten Zeugnissen Newmans und im Sprachgebrauch seiner Umgebung, etwa in den Briefen seiner Mutter, erscheint das Wort »realize«⁹ zunächst in der exakten Bedeutung von realisieren = wirklich machen. »Hoffnungen« und »Pläne« werden verwirklicht; ein höherer Standart christlichen Lebens soll Wirklichkeit werden. Was »realize« für Newman besagt, wird vielleicht am deutlichsten in der ungedruckten Predigt Nr. 67 von 1825¹⁰. Da heißt es: »Die Taufe ändert unseren Stand, aber noch nicht unser Herz. In allen, die gerettet werden wollen, muß die göttliche Geburt erst noch realisiert werden.«

Dieser Wortgebrauch, der auch sprachgeschichtlich der ursprünglichere ist und dem Hintergrund des Wortes dem lateinischen »res«, entspricht, tritt auch später bei Newman wieder auf, wie sich im folgenden zeigen wird. »Realize« kann aber auch heißen, statt wie oben »Vorgestelltes in die Wirklichkeit überführen«, »Wirkliches sich vorstellen«. Aber Newman faßt dieses »Sich-Vorstellen«, wenn er das Wort betont gebraucht, niemals im Sinne der bloßen Einbildungskraft. Bezeichnend ist, wie Newman selber einmal in einer Predigt seinen Wortgebrauch erklärt. Da heißt es: »Es ist hier nicht notwendig, exakt auseinanderzusetzen, was mit diesem Wort gemeint ist. Wir alle verstehen es genügend für den gegenwärtigen Zusammenhang, und alle werden zugeben, daß es Dinge im Überfluß gibt, die die Menschen nicht realisieren, obschon es ihre Pflicht wäre, es zu tun. Z. B. wie lautstark redet man von der Kürze dieses Lebens, von seiner Eitelkeit und Nutzlosigkeit und von dem Anspruch, den die zukünftige Welt an uns hat... Aber nur wenige handeln auf dieses Wort hin, das sie aussprechen, und warum? weil sie nicht realisieren, was sie so bereitwillig proklamieren. Sie

⁷ »reasoning«.

⁸ Discussions and Arguments, London 1911 (1872) S. 294.

⁹ Meist in der Schreibung »realise«.

¹⁰ Im Archiv des Oratoriums in Birmingham.

sehen¹¹ den Unsichtbaren und sein ewiges Reich nicht..., sie öffnen ihre Herzen nicht dieser Erkenntnis, so daß sie fruchtbar würde... als ein Prinzip in ihnen selbst, von dem Einflüsse ausgehen«¹². Dieses Wissen »läßt den Geist durchaus so, wie es ihn vorgefunden hat«, es ist »steril, dürrig und unfruchtbar«. Im Gegensatz dazu wird die Realisierung immer da aufs höchste akut, wo es sich um Situationen handelt, da der Mensch an die Grenzen seiner Existenz geführt wird, wo er im Glauben Gott naht. »In allen Bereichen will Newman mit der lebendigen Wirklichkeit in Kontakt kommen, den Gegenstand realisieren und sich selbst zugleich. Und Glauben ist ja immer mehr als Fürwahrhalten. Glauben heißt: In den Bereich der echten Wirklichkeit und des wahren Lebens eintreten«¹³.

Wenn ganz allgemein für Newman die Kluft, die die Worte von den konkreten Dingen trennt, schmerzlich bewußt wird¹⁴ und auf dem Wege der Realisierung überbrückt werden soll, so ist das erst recht bei der Spannung zwischen Glauben und Schauen der Fall (vgl. 2 Kor 5, 7). Und wir sahen, wie für Newman die Kraft der Realisierung den gläubigen Menschen zum Auftun seines Herzens und damit bis an die Grenzen des Schauens führt. »Wie kann ich glauben, wie wenn ich sehe?« fragt Newman immer wieder. Aber dieses »Wie wenn« ist nicht ein »als ob«, nicht eine Selbsttäuschung, sondern die Überzeugung davon, daß Gott, die Urwirklichkeit, gnadenhaft auch die höchste und dichteste Form der Erkenntnis schon in dieser Welt schenken kann. Er will Gott nicht lassen, bis er ihn gesegnet hat.

In einer schönen, an einer versteckten Stelle erschienenen Arbeit¹⁵ hat Hermann Platz auf die »geistesgeschichtlichen Hintergründe der Bedeutungsentwicklung von 'réaliser'« im Französischen hingewiesen. Es ist, als ob das lateinische Wort *res*, das ja der französischen wie der englischen Wortbildung zugrunde liegt, selber eine neue Bedeutung schafft, wenn im Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit eine Wandlung vor sich geht. H. Bremond, der als einer der ersten von den Oratorianern in Birmingham auf die Bedeutung des Wortes »realize« bei Newman hingewiesen worden war, hatte, nicht ohne Widerspruch zu finden, dem französischen Ausdruck »réaliser« eine ähnlich weite und wechselnde Bedeutung gegeben, wie er sie im Englischen hat. Platz führt Zitate aus ganz anderem Lager an: Während Paul Valéry aus der Stimmung des *fin de siècle* in

¹¹ Hervorhebung vom Verfasser.

¹² *Parochial and Plain Sermons*, Bd. VI 1881 (1842) S. 263; s. Bd. VI der deutschen Ausgabe der Benediktiner von Weingarten, Pfarr- und Volkspredigten, 1954, S. 284. Hier ist allerdings die Übersetzung »innwerden« gewählt.

¹³ R. Guardini »Vom Sinn der Kirche«, 1933², S. 23. Siehe auch R. Guardini »Der Glaube«. In: »Die Schildgenossen«, 12. Jg. (1932), S. 341: »... daß die heiligen Wirklichkeiten eben Wirklichkeiten werden«.

¹⁴ vgl. Walgrave S. 14.

¹⁵ vgl. »Rheinische Beiträge zur Durchführung der Schulreform in den neueren Sprachen«, hrsg. von W. Göcking und K. Schümmer, H. 6, 1932, S. 35–58.

jeder Form der Realisierung einen Abfall vom rein Geistigen und Idealen sieht, schreibt M. Proust 1931 in einem Brief: »Mein Denken realisiert sich ein wenig durch die Niederschrift.« Und André Gide schreibt über den Tod seines Freundes: »Den Verlust, den ich erlitten habe – wie könnte ich ihn wohl (schon) realisiert haben?« Von einem solchen Wort ist allerdings noch ein weiterer Schritt bis zur Bedeutung, die Newman dem »realize« gibt, wenn er anderen und sich selber zuruft: »Hast du Freunde verloren, so realisiere sie dir im Glauben!« Das Fortleben nach dem Tode ist ja eine Wirklichkeit, zu der der Mensch einen Zugang hat, und Newman macht es sich zur Aufgabe, diesen Zugang neu zu eröffnen. Dazu dienen seine Lehre vom Gewissen, seine Lehre vom Glauben und seine Lehre vom »Illative sense«, vom Folgerungssinn, der im Menschen wie ein »Instinkt« lebendig ist. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei nur auf eine Stelle bei Walgrave hingewiesen, die vom Gewissen als Organ für die Wirklichkeit spricht und die »Realisierungskraft des Gewissens« dem bezeichnenden Wort Sartres von der »fonction irréalisante de la conscience« entgegenstellt (S. 349). Ganz im Sinne Newmans führt Walgrave zuletzt die Fähigkeit zur Realisierung des Unsichtbaren auf den Heiligen Geist zurück, auf die »fonction réalisatrice de l'Esprit«. Newman betet – und das ist sein ständiges Gebet –: »O Gott, suche uns heim mit der Wirklichkeit dessen, was wir glauben.« Beim Tode seiner Schwester Mary überkommt ihn die Einsicht: »Es ist schwer, zu realisieren, was man glaubt«¹⁶. Was wäre das für ein Glaube, der nicht seine Kraft erweise, wenn der Mensch an die Grenzen seiner Existenz geführt wird, wenn er dem Tode begegnet? Bei seinem Lieblingsautor Bischof Butler¹⁷ hatte er gelesen, daß die Einbildungskraft (imagination) angesichts des Todes versagt; der Mensch kann nicht mit seiner Einbildungskraft im Unsichtbaren leben, aber wohl mit seiner Kraft zur Realisierung.

Sein »platonisches« Wirklichkeitsverhältnis hinderte Newman nicht daran, mitten in der Welt zu stehen. Hier müssen landläufige Verzeichnungen im Bilde Newmans richtiggestellt werden. Der Mensch ist dazu bestimmt, Bürger zweier Welten zu sein, und es macht die ungeheure Dynamik im Leben Newmans aus, daß beide Welten, das Diesseits und das Jenseits, so viel für ihn bedeutet haben wie nur je für einen genialen Menschen. Wohl zeigen sich dabei bestimmte Grenzen, die zumeist damit gegeben sind, in welcher geistigen Welt er als Engländer der viktorianischen Zeit lebte. Die Schärfe seines Verstandes, die Empfindsamkeit seines Herzens und – sehr betont – die Kraft seines Willens wiesen ihn zunächst an diese sichtbare Welt. In jedem dieser Bereiche machte er echte Erfahrungen und wuchs mit ihnen. Newman war ein kraftvoll lebender Mensch. Um ein richtiges Bild von ihm zu haben, darf man nicht auf die Zeiten und Augenblicke schauen, in denen seine Kraft erlahmte oder von außen lahmgelegt wurde.

¹⁶ J. H. Newman, *Letters and Correspondence...*, hrsg. von A. Mosley, London 21898, S. 160.

¹⁷ J. Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, in the Constitution and the course of Nature*, zuerst erschienen 1736.

Man hat mit Recht das Zögern empfunden, mit dem Newman die Realität der Außenwelt bejaht. Aber er bejaht sie aus vollem Herzen. Einmal schreibt er: »Wir können nichts daran ändern, daß unsere Affekte angeregt werden durch die Gegenstände dieser Welt und nicht durch Realitäten, wie Tod, Gericht und die Gnaden des Evangeliums«¹⁸.

Newman hat die praktische Überlegenheit und Macht der Dinge, die man sehen und berühren kann, immer in Demut anerkannt. Nur bei einer einzigen Tatsache hat er darauf bestanden, daß sie an Wirklichkeitskraft der Außenwelt gleichkommt: bei dem Bewußtsein des eigenen Selbst. Die übernatürlichen Wahrheiten sind für ihn »sicher und real wie die Tatsache unserer persönlichen Existenz«, aber »die Erscheinungen, die der Moral und Religion zugrunde liegen, haben nichts von dieser lichtvollen Evidenz. Sie sind Diktate, entweder des Gewissens oder des Glaubens..., zarte Schatten, die der Geist manchmal bemerkt und manchmal nicht«¹⁹.

Gewiß war für Newman die jenseitige Welt die wirklichere, »weil sie geistlich, weil sie unmittelbar ist«. Newman sagt einmal: »Gewiß bedeutet es eine Art Degradierung für ein göttliches Werk, es unter einer irdischen Gestalt zu betrachten, aber es ist keine Mißachtung, da ja unser Herr selber... auch eine menschliche Gestalt trug«²⁰. Unser Heil hängt daran, daß wir das bejahen. Dem Prinzip der Inkarnation entspricht die Realität der Eucharistie und der Kirche.

II.

Es wird gut sein, hier aufs neue auf sein Leben zu blicken und den Stufen der Verwirklichung zu folgen, die Newman sich erkämpfen mußte. Der Drang nach immer fortschreitender Realisierung gibt diesem Leben den Charakter einer ungeheuren Anspannung. »Das Leben ist für das Handeln da, für das Tun« — sagt Newman²¹ —, »zum Ausruhen ist noch Zeit im Himmel.« Die Welt ist uns dazu gegeben, daß wir sie »verändern«, und gerade in dieser Hinsicht ist die Welt für Newman die »Nahrung des Glaubens«.

Das Ich wird wirklicher, wenn es neue Aufgaben in den Blick bekommt und angreift, wenn es sich mit fortschreitender Lebenserfahrung der Wirklichkeit außer ihm stellt. Und glauben heißt: tragfähig sein für Lebenserfahrung. So kann Newman sagen: »Junge Menschen sind immer oberflächlich«²² in ihrer Reli-

¹⁸ Letters and Correspondence..., a. a. O., Bd. II, S. 41.

¹⁹ Apologia pro vita sua. Deutsche Übersetzung von M. Knöpfler in: J. H. Newman, Ausgewählte Werke, hrsg. von M. Laros und W. Becker, Bd. I, Mainz 1951, S. 413.

²⁰ Die Entwicklung der christlichen Lehre..., deutsch von Theodor Haecker, München 1922, S. 56.

²¹ Discussions and Arguments, London 1911 (1872), S. 247.

²² »shallow«.

gion..., wohl vielleicht exemplarisch in ihrer Lebensführung, aber noch in Unkenntnis der Tiefe der christlichen Wahrheit und ihres eigenen Herzens«²³.

Das wichtigste Ereignis im Leben des jungen Newman ist bekanntlich seine Bekehrung, die er im Alter von 15 Jahren als ein Eingreifen Gottes erlebte. Es war eine Zeit, in der der begabte Schüler begonnen hatte, sich ein Gottesbild nach dem Ideal der klassischen Bildung selber zurecht zu machen. Er fand an den religiösen Übungen »keinen Geschmack mehr« und zweifelte daran, daß es »einen Sinn haben könne, Gott zu lieben«. An die Stelle des religiösen war ein rein ethisches Ideal getreten²⁴. In Wahrheit geschah hier der entscheidende Überschnitt von dem »Gott der Philosophen« zum »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. »Die Axt war an die Wurzel des Zweifels gelegt.« In einer Zeit, da sie bergende Hut des Elternhauses für den jungen Newman durch den Konkurs des väterlichen Vermögens zerstört war und er allein und verlassen von seinen Mitschülern im Internat zurückblieb, fühlte er sich auf sich selbst und sein Gewissen zurückgeworfen. Hier, im Gewissen fand er seinen Gott, seinen Richter und seinen Erlöser. Man hat mit Recht in diesem Zusammenhang ein Wort des Newman geistesverwandten Friedrich von Hügel zitiert: »Der Mensch ist niemals seiner allein bewußt; sein Selbstbewußtsein ist immer auch das Bewußtsein eines anderen als er selbst«²⁵. »Die Realisierung der eigenen Existenz vollzieht sich in einem steten Miteinander.« Zunächst aber wird uns hier von Newman in seiner Apologie das »Ich und mein Schöpfer« mit radikaler Ausschließlichkeit vor Augen geführt: ich und mein Schöpfer und sonst nichts auf der Welt. Dieses Ich war aber ein wirklicher Mensch unter Menschen, ein sehr junger Student in den Einsamkeiten seiner Pubertät und ohne äußeres Geborgensein in einem Elternhaus, aber mit allem Wagemut zu dem wirklichen Leben. Und der Schöpfergott war nicht einfach der Helfer in der Not, zu dem er rief, sondern der Vater Jesu Christi, der ihm und allen Mitmenschen Bruder geworden war. So können wir Bremond nicht recht geben, daß das Entflammtsein von der Wirklichkeit Gottes im Augenblick der Bekehrung alle anderen Wirklichkeiten weggebrannt und aufgezehrt habe und daß von diesem Erleben aus »logisch gesehen keine Brücke«²⁶ zu anderen Wirklichkeiten, wie der Welt als Schöpfung Gottes und der Kirche führe.

Wenn Newman wenig später über seine Bekehrung in sein Tagebuch schreibt: »keine Schatten mehr..., hier ist alles Realität«²⁷, so weiß er sich endgültig in den Ernst des religiösen Lebens und des Wirkens für Gott gerufen. Die Bücher,

²³ *Essays Critical and Historical*, Bd. I, 1910 (1871).

²⁴ Vgl. *J. H. Newman*, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, hrsg. von H. Tristram (†) und St. Dessain, übersetzt von den Benediktinern der Abtei Weingarten, unter Mitarbeit von W. Becker, Stuttgart 1959, S. 220.

²⁵ *F. Wiedmann*, Die Theorie des realen Denkens nach Newman, Phil. Diss. München 1959 (Ms.) S. 97.

²⁶ *H. Bremond*, Newman. Essai de biographie psychologique, Paris 1906, S. 391.

²⁷ Vgl. *J. H. Newman*, Selbstbiographie, a. a. O., S. 190.

die er damals las, gehörten alle der Schule Kalvins an, und der junge Newman rechnete sich seither zu der evangelikalischen Richtung innerhalb der Landeskirche. Eine Zeitlang sah es so aus, als habe er sich damit einer Partei, fast schon einer Sekte verschrieben, deren pietistischen Sprachgebrauch er auch ohne weiteres übernimmt. Er gerät mit dem großzügigen anglikanischen Geist seines Elternhauses in der Frage des Theaterbesuchs und besonders der Sonntagsheiligung in Konflikt; als er einem seiner Freunde – Pusey – zum erstenmal begegnet, schreibt er in sein Tagebuch: »Gott möge ihn in die wahre Kirche führen«²⁸, die unsichtbare Kirche der »Bekehrten«, der sich Newman damals als »Evangelikaler« zugehörig fühlte. Aber die Ehrfurcht vor dem geistigen Leben der Universität und seit 1821, nach dem erneuten Konkurs seines Vaters, die praktische Aufgabe, Ernährer der Familie, insbesondere seiner Geschwister zu sein, ist von Anfang an ein Gegengewicht gegen ein Ideal, das er später als abseitig und unwirklich empfinden wird. Entscheidend bleibt für sein Verhältnis zur Welt, daß dem Menschen die Aufgabe gestellt ist, in der Berührung mit der Wirklichkeit ständig an sich selbst zu arbeiten, an diesem ungebärdigen Ich, das in sich selbst schon Welt ist. Einmal schreibt er einem Freund²⁹: »Ich wünschte, ich lebte so sehr in der unsichtbaren Welt, wie ich in dieser Welt nicht zu leben glaube. Die Furcht dabei ist, daß man nicht in einer Welt zwischen den beiden lebt – ein selbstisches Herz«³⁰. Seine erste Predigt, die er als 23jähriger Diakon hält, schließt Newman an das Psalmwort an: »Der Mensch geht an sein Werk und seine Arbeit bis zum Abend«³¹.

Die Lehre, die ihn schon als Studenten und erst recht als jungen Pfarrer von dem Grundansatz des Protestantismus trennte, war die Überzeugung, daß der Mensch zum »Mitwirken mit der Gnade« geschaffen sei. Auch die Gnade will realisiert werden als lebendige Wirklichkeit im personalen Leben. Sie tritt in den Kampf ein mit allen im Diesseits wirkenden Mächten. Auch in seiner Predigt über »das innere Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums«, die das frühe Datum des 18. Dezember 1825 trägt, ist davon die Rede, daß diese innere Gewißheit nur »im Kampf mit sich selbst« erlangt werden kann. Der Mensch muß frühzeitig »belehrt« werden, daß er »mit Gott, seinem Erlöser wirken« muß, damit »das Herz gelenkt, die sündigen Leidenschaften unterworfen und der Wille geändert werden«. So kann das Gute »zur zweiten Natur« werden, trotz der Erbsünde, und die Wahrheit, die zunächst von außen, von oben kommt, eine eingepflanzte, ja »eingeborene, wenn auch übernatürliche Erfassung« in der Seele erfahren³². So wird die Wahrheit im eigenen Herzen und in der Lebensführung realisiert. Das »*simul peccator et justus*« Luthers verwandelt sich bei dem jungen Newman

²⁸ Ebd., S. 245.

²⁹ am 22. Januar 1839, vgl. *Letters and Correspondence*, a. a. O., Bd. II, S. 249 f.

³⁰ *J. H. Newman, Letters and Correspondence...*, hrsg. von A. Mozley, Bd. II, 1920 (1890), S. 250.

³¹ Ps. 103 (104), 23.

³² *Parochial and Plain Sermons*, Bd. VIII, S. 118.

sogleich in einen Anruf, nach wahrer Heiligkeit des Lebens zu streben, um jene »Reinheit des Herzens« zu erringen, die »allein Gott schauen« kann.

Die Zeit um 1825, das Jahr seiner Priesterweihe in der anglikanischen Kirche, war für den jungen Newman entscheidend für das Wachstum der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis anderer Menschen, für den Schritt vom Ideal zur Realität. Die Religion seiner Studentenzeit erscheint dem jungen, eifrigen Seelsorger nun unwirklich und nicht realisierbar. Er wird das später so ausdrücken: »Der Calvinismus ist kein Schlüssel zu den Erscheinungen der Menschennatur, wie sie in der Welt vorkommen«³³. Auch der Begriff der Bekehrung, auf dem er seit seinem 15. Jahre sein religiöses Leben neu aufgebaut hatte, verlangte eine Revision. Die Frage, ob es eine plötzliche Bekehrung, nicht als Grenzfall eines wunderhaften Eingreifens Gottes, sondern im normalen Fortgang des religiösen Lebens geben könne, war schon seit einiger Zeit das Thema vieler Diskussionen unter den jungen Studenten gewesen. Wenn die Gnade Gottes den ganzen Menschen meint und die reale Menschennatur mit der Gnade mitwirken muß, wenn im wirklichen religiös-sittlichen Leben alles von Gott geschenkt und zugleich vom Menschen erkämpft werden muß, dann braucht eine Bekehrung Zeit. Damals wandte sich Newman von dem Enthusiasmus, ja auch von der pietistischen Sprechweise der religiösen Umgebung, die er als junger Student gewählt hatte, wieder ab. »Ich spreche deshalb nicht mehr von einem Wohltäter, weil ich ihm dankbar bin«, so schrieb Newman 1826 an seinen jüngeren Bruder Francis³⁴. Henry Tristram formuliert diese zweite Bekehrung Newmans einmal so: »Newman entkam dem Gefängnis einer sektenhaften Religiosität dadurch, daß er zu einer mehr verfeinerten Religion fand«, einer Religion, die der Komplexheit der realen Wirklichkeit gewachsen und für sie geschaffen war, die der Dimension der Innerlichkeit die »Weitung des Geistes« hinzufügte. Sein Bruder Francis urteilte darüber: »Bald nach seiner Weihe arbeitete er in rascher Folge Ansichten aus, die ich für vollendete Papisterei hielt. Es ist seltsam, zu denken, daß es noch 20 Jahre dauern sollte, bis er den Platz wußte, wo seine Lehren hingehören«³⁵.

Entscheidend für Newman war auch, daß er seit 1822 als Fellow zum Oriel-College in Oxford gehörte und am geistigen Leben der Universität an prominenter Stelle teilnahm. Hier erfuhr er, was er später oft als »Weitung des Geistes« bezeichnet hat³⁶. Während er anfangs gefragt hatte: »Wie finde ich einen gnädigen Gott?«, beginnt er nun in den großen Kategorien des Heilsplanes Gottes zu denken³⁷. Das entscheidende Wort seiner ersten Bekehrung bleibt: »Gott und

³³ J. H. Newman, Selbstbiographie, a. a. O., S. 95.

³⁴ Ungedruckter Brief im Archiv des Oratoriums zu Birmingham.

³⁵ *Phases of Faith*, 1850, S. 7.

³⁶ Vgl. J. H. Newman, Vom Wesen der Universität, Bd. V der Ausgewählten Werke, hrsg. von M. Laros und W. Becker, Mainz 1960, S. 170 u. pass.

³⁷ Es ist das Verdienst der gründlichen Arbeit von N. Schiffrers, *Die Einheit der Kirche* nach J. H. Newman, Düsseldorf 1956, daß dieser Gesichtspunkt gebührend hervorgehoben wird.

die Seele«; aber auch hier kommt, genau wie bei dem Begriff der Bekehrung, ein entscheidender Aufbau und Ausbau zustande: Gott und die Seelen, die ihm als Seelsorger anvertraut sind; Gott und sein Reich, das Er mitten in der Geschichte der Welt realisiert. Hier ist die zweite Bekehrung Newmans, die Bekehrung zum »Prinzip der Kirche«, 20 Jahre vor dem Wirksamwerden der Erkenntnis, daß nur die katholische Kirche der »Antagonist«, der von Gott gewollte Gegenspieler, im Kampf mit der immer realer und dichter werdenden sichtbaren Welt sei. Diese Bekehrung setzt aber auch ein neues Verhältnis zur Welt bei Newman voraus. Gemessen an der Weltlosigkeit seiner frühen religiösen Entscheidungen, war ja die Kirche auch »Welt«, aber entsprechend dem Prinzip der Inkarnation das Heilige mitten in der Welt. In seiner Apologie gibt Newman seinem Freunde Keble das Zeugnis, er habe von ihm sakramental denken gelernt, unter Führung des großen Werkes von Bischof Butler über die Analogie der natürlichen und der geoffenbarten Wahrheit, der Schöpfungsordnung und der Heilsordnung. Der entscheidende Beitrag Butlers zur Entwicklung des jungen Newman ist das Auftun seines Blickes für die Schöpfung Gottes, für die natürliche Wirklichkeit. Der bisweilen oberflächliche Optimismus Butlers und seine Neigung zur Harmonisierung von Gegensätzen war keine Gefahr für den so ganz anders gearteten Geist Newmans. Bei aller Ehrfurcht vor den Mächten der Tradition, die in Oxford weiter wirkten, blieb er sich selber treu. Aber der letzte Ernst und die ungeheuren Energien, die Newman auszeichneten, wurden nun auf die große Aufgabe einer Synthese gelenkt. Von da an ist, wie Walgrave an der schon zitierten Stelle (S. 178) sagt, »sein Denken von einem tiefen Gefühl für das Wirkliche getragen«, wohl in der Nachfolge Platons in der Hinwendung zur unsichtbaren Welt, aber so, »daß der innere Blick das geistige Universum mitten im Herzen der konkreten Wirklichkeiten entdeckt, unter den sinnlich zugänglichen Objekten, denen sich Newman mit typisch englischem Wirklichkeitssinn zuwendet«. Sein Geist war offen für die Geschichte. Und nun fand er in der Geschichte der Kirche eine Zeit, in der die Heiligen, auch weltlich gesehen, Genies waren, Männer auf der Höhe der Kultur ihrer Zeit, oft auch das politische Schicksal ihres Jahrhunderts mit verantwortend. Die nachkonstantinische Zeit der Kirchenväter erschien ihm als eine höhere Stufe der Verwirklichung der Kirche Christi als die frühere Zeit des Urchristentums mit ihrer »sagenhaften frühen Einfachheit«, wie er einmal schreibt.

So wurde Newman zum Führer der Oxforder Bewegung, die die anglikanische Kirche dahin führen wollte, an die »ursprüngliche Kirche« der ersten Konzilien und auch an ihre eigene katholisierende Zeit im 17. Jahrhundert wieder anzuknüpfen. In einem der ersten Traktate, die Newman 1833 schrieb, begegnet uns das Wort »realize«: Der Christ, der Ausschau hält nach dem wiederkommenden Herrn, ist dabei doch an die sichtbare Kirche gewiesen, die im Dienste der kommenden Welt steht. Und sie ist »als die Verwalterin der Sakramente das wesentliche Mittel der Realisierung der kommenden Welt in der Gegenwart, in der

erbsündigen Menschheit«³⁸. In den Sakramenten ist Gott wahrhaft und wirklich gegenwärtig. Eine Kirche, die die Wahrheit dieser Gegenwart verkürzt, kann nicht die wahre Kirche sein, ebensowenig wie eine Kirche, die sich nicht zutraut, die Menschen schon in dieser Weltzeit zur Heiligkeit zu führen.

Was Newman damals von der anglikanischen Kirche forderte, war das Ernstmachen mit dem Anspruch (den sie trotz allem noch aufrecht erhielt), katholische Kirche zu sein. Sein Sinn für die »Konsistenz«, für die Folgerichtigkeit der dogmatischen Theologie und für die Bedeutung der Liturgie ertrug die Widersprüche nicht, die unaufgearbeitet im Bekenntnis der anglikanischen Kirche lagen. Am 10. März 1840 schreibt er an S. F. Wood: »Bisher ist die anglikanische Kirche doch niemals auf die Probe gestellt worden, ob sie Leben tragen kann. Vielleicht wird sie jetzt in Stücke brechen in dem Anlauf und Ausbruch des Daseins und sterben vor Freude«³⁹. Auf der anderen Seite aber erkennt Newman, daß er seiner Kirche nichts anderes zu bieten hat als eine »papierene Religion«, die doch nirgendwo in der Geschichte realisiert war. Er wollte weder der Gründer einer revolutionären Partei in der Kirche sein, noch ein harmloser Theoretiker der *via media*. Bald wird ihm aufgehen: Es gibt ja die Kirche, die von Anfang an die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes in der Geschichte und in der Sichtbarkeit gewesen war. Auch hier begegnet uns wieder der Begriff »realize«. In seinem Buch über das Lehramt der Kirche⁴⁰ hatte Newman im Jahre 1837 eine »reale Schau« von seiner Kirche zu gewinnen versucht, im Sinne der *via media* zwischen der »bloß protestantischen« und der römischen Lehre. Auch in der Rückschau (1877) nannte Newman diese Theologie »real« im Sinne von »konsistent«. Aber sie stand ja nur auf dem Papier, sie war nicht real im Sinne von »praktisch durchführbar, konkret als Tatsache realisiert, irgendwo in der Geschichte beispielhaft wirklich«⁴¹.

Aber war denn, so fragte Newman, die römisch-katholische Kirche die echte geschichtliche Verwirklichung des Heilsplanes Gottes, die reale Vorwegnahme der zukünftigen Welt? War hier die Fortführung der Kirche des Alten Testaments, in der die Verheißung der Propheten, die doch wahrhaftig aufs Ganze gingen, realisiert waren, war sie die Kirche der sakramentalen Verleiblichung, wie sie Christus gebracht hatte? Die zeitgenössische katholische Kirche war Newman fremd, kaum irgendwo hatte er die Möglichkeit realer Berührung mit ihren Gliedern. War sie nicht seit dem Konzil von Trient die Kirche neuer Dogmen und ungezügelter Volksreligion? 1843 predigte Newman zum ersten Mal über die Entwicklung der christlichen Lehre. Als Vorspruch wählte er das Wort der Hei-

³⁸ J. H. Newman, *Die Kirche, Übertragung und Einführung* von Otto Karrer, Einsiedeln und Köln 1945, Bd. I, S. 170.

³⁹ Ungedruckter Brief im Archiv des Oratoriums Birmingham; vgl. auch A. Mozley a. a. O., Bd. II, S. 265.

⁴⁰ »The Prophetical Office of the Church«.

⁴¹ *The via media of the Anglican Church*, London 1911 (1877), S. 213.

ligen Schrift über Maria, die Mutter Gottes: »Sie bewahrte alle diese Worte in ihrem Herzen.« Das bedeutete für Newman mehr als die bloße Unterwerfung des Verstandes. Maria »räsoniert nicht«, sie meditiert – erst dadurch werden religiöse Inhalte real im Geiste des Menschen. Sie »besitzt« nicht nur die Wahrheit, sondern sie »gebraucht« und »entwickelt« sie, und hier kommt Newman zu der These: »Realisierung der göttlichen Wahrheit ist das eigentliche Leben wahrer Entwicklungen«^{41a}. So gibt es ein Wachstum in der Erkenntnis der Wahrheit in den einzelnen Christen und in ihrer Gesamtheit. Das Altertum ist nicht einfach das bleibende Vorbild, die Kirche der Gegenwart gleicht der Kirche der Frühzeit so, wie ein mündiger, gereifter Mensch dem jungen, anfangenden Menschen.

In diesen Jahren, als der Abschied von den Freunden, die Preisgabe seiner Führerstellung in einer Bewegung, die ihn trug, die Entwurzelung aus dem Heimatboden seines Geistes Newman aufs schwerste belastete, wendet sich noch einmal alle Kraft der Realisierung nach innen. Es ist die Zeit, in der Newman mit seinen jungen Freunden in klösterlicher Abgeschiedenheit in Littlemore lebte und fastend und betend den letzten Ernst des Christentums zu verwirklichen suchte. Aber sein Denken bleibt gerade in dieser Zeit den Tatsachen der Geschichte zugewandt. Er suchte ja den Weg zum radikalen Gehorsam in dem großen Rahmen der Wirklichkeit und des Heilsplanes Gottes. So entstand sein Buch über die Entwicklung der christlichen Lehre.

Dabei ging es ihm nicht zuerst um das Wachstum der wissenschaftlichen Einsicht in die Lehrsätze der Offenbarung, sondern um die Realisierung des Christentums als Wachstum seiner geschichtlichen Gestalt. Newman unterscheidet echte Entwicklung und Korruption. Aber er vertraut, daß die Wirklichkeit der Kirche unter dem Schutz des Heiligen Geistes so gebaut ist, daß sich das Echte der Korruption gegenüber durchsetzt.

Die entscheidende Erkenntnis formuliert Newman mit den Worten: »Ich bin viel fester davon überzeugt, daß England sich im Schisma befindet, als daß die römischen Zusätze zum ursprünglichen Glaubensbekenntnis nicht Entwicklungen sind, die aus einer kühnen und lebendigen Realisierung des göttlichen Glaubensschatzes hervorgehen«⁴². Und er wird katholisch in dem Augenblick, wo er die katholische Kirche mitsamt ihren Neuerungen als diese »lebendige Realisierung« erkannt hat.

Die wahre Kirche mußte sich zutrauen, Reich Gottes zu sein im Sinne der alttestamentlichen Prophetien, wie sie Newman in seinen letzten Predigten vor seinem »Abschied von den Freunden« behandelt hatte, aber noch, um mit Papst Pius XII. zu sprechen, »Reich Gottes auf dem Kreuzweg«, unter dem Gesetz der Verborgenheit. Ausgehend von der Überzeugung der Einheit der Welt und

^{41a} Zitiert bei *M. Ward*, *Young Mr. Newman*, London 1948, S. 354.

⁴² *Apologia*, a. a. O., S. 244.

der Pläne Gottes mit ihr, sieht Newman nun in der römisch-katholischen Kirche jene Vision verwirklicht, die es in der Zeit zu entfalten galt: »eine übernatürliche Ordnung, realisiert auf zweifache Weise: in dem geistlichen Leben des einzelnen Christen und in der körperschaftlichen Realität einer göttlichen Gemeinschaft«^{42a}.

Durch seine Konversion hatte Newman den entscheidenden Schritt zur Verwirklichung des Christentums getan. Hier gab es für ihn unermessliche Aufgaben der Realisierung. Nach kurzem Schwanken wählt er für sich eine Lebensform, in der er mit seinen jungen Freunden, die inzwischen auch Priester geworden sind, zusammenbleiben kann und Aufgaben der Großstadtseelsorge und der Wissenschaft übernimmt: das Oratorium des hl. Philipp Neri. Deutlich zeigen sich auch in der Folge die beiden Komponenten des »realizing«, gerichtet auf die Extensität der Selbsterfahrung und auf die Extensität der Erprobung der Objektwelt.

Bald wird Newman eine groß gedachte Aufgabe vom Papst und von seinen Bischöfen zuteil, er wird Rektor der neugegründeten Universität Dublin. Für wenige Jahre eines verheißungsvollen Anfangs der Universität gewinnt der Konvertit seine ganze geistige Spannkraft zurück. Aber diese Pläne scheiterten, wie so vieles, was Newman als Katholik ins Werk setzen wollte. Man muß dazu sein Tagebuch aus der katholischen Zeit lesen, das erst vor kurzem zugänglich geworden ist, auch in deutscher Übersetzung⁴³. Newman wollte »Oxford nach Dublin bringen«, ja eigentlich Oxford in Rom heimisch machen, und mußte erkennen, daß die Zeit dafür noch nicht gekommen war. Die Blindheit so vieler Katholiken gegenüber der Bildungsaufgabe der Gegenwart war ein Mangel an Sinn für die Verwirklichung des Christentums am Stoff der Welt und ein Grund für das Versagen der Wirklichkeitskraft der Kirche im 19. Jahrhundert. Wir verdanken diesem Ringen sein wunderbares Buch über »Die Idee der Universität«, das (wie alle Schriften Newmans) starke autobiographische Züge trägt. In anderen Werken hat Newman das Anliegen der Oxforder Bewegung aufgearbeitet, vor allem in der *Apologia pro vita sua* von 1864. Schließlich gelangte er 1870 dazu, seine Unterscheidung zwischen realer und nur begrifflicher Zustimmung philosophisch darzustellen in dem oben genannten Werk über die Zustimmung. Es geht ihm dabei um »den festen Halt an den Dingen« in Abgrenzung gegen alle vage Spekulation, und um eine echte Erkenntnis des Menschen, der im Glaubensakt steht. Da heißt es: »Die reale Erfassung ist das Ziel und der Prüfstein der begrifflichen. Sie ist die kräftigere; ich meine mit kräftiger die lebendigere und wirksamere... denn intellektuelle Ideen können sich an Wirksamkeit nicht messen mit der Erfahrung von konkreten Tatsachen«⁴⁴.

^{42a} Chr. Dawson, *The Spirit of the Oxford Movement*, London 1933, S. 125.

⁴³ Unter dem ungenauen Titel »Selbstbiographie«, s. o. Anm. 24.

⁴⁴ S. 28, S. 9 der deutschen Ausgabe »Philosophie des Glaubens«.

Als Newman 1879 durch den neuen Papst Leo XIII. zum Kardinal erhoben wurde, durfte er darin eine Bestätigung seines Denkens und Wirkens als Oxford-Konvertit innerhalb der katholischen Kirche sehen. Im übrigen hatte er wiederholt ausgesprochen, daß seine eigentliche Wirksamkeit erst »in 100 Jahren« kommen würde. So in einem Brief an einen Freund vom 17. Juli 1859: »Vielleicht ist, was ich erstrebe, real und gut, aber es kann Gottes Wille sein, daß es erst in 100 Jahren erfüllt wird«⁴⁵. Und wirklich kommt heute ein neuer Sinn für das Personale, für die Ganzheit und für das Konkrete dem Denken Newmans entgegen.

Als er als 80-jähriger zum Abschied von der Welt das berühmte Wort »Aus Schatten und Bildern zur Wahrheit« erwählte, machte er zur Bedingung, daß ihm dies Wort nicht als »skeptisch« ausgelegt werde. Er wünschte sich, daß wir Heutigen, die wir seine Sendung vernehmen, ihn recht verstehen. Newman hat die Welt der »Schatten und Bilder«, in der wir leben, nicht mit Skepsis angeschaut und sich nicht in eine jenseitige Wahrheit geflüchtet. Es gibt ja für ihn eine alles umfassende Wirklichkeit, beide Räume stehen im Verhältnis der Analogie zueinander, und der Mensch ist der Schnittpunkt beider Welten. Ihm ist die Kraft zur »Einbildlichung« und »Einwirklichung«⁴⁶ gegeben, aber um den Preis, den Newman gezahlt hat, um den Preis der Nachfolge des menschgewordenen Gottes im persönlichen, allerpersönlichsten Leben. Und so sind wir wieder bei dem Wort angekommen, das aus der Todeszelle des Greifswalder Studentenpfarrers zu uns kam: »Die Passion ist die Weise, wie der Mensch von der (bloßen) geistigen Einsicht zur Realisierung Christi gnadenvoll geführt wird.«

⁴⁵ S. J. H. *Kardinal Newman*, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, übers. von Maria Knöpfler in: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von M. Laros und W. Becker, Bd. II/III, Mainz 1957, S. 251.

⁴⁶ Vgl. G. *Söhngen*, *Kardinal Newman. Sein Gottesbild und seine Denkergestalt*, Bonn 1946, S. 56 ff.

ECHTE JESUSWORTE?

Von Johannes B. Bauer

Eine jener merkwürdigen Duplizitäten der Weltgeschichte hat im Abstand von nur zwei Jahren (1945 und 1947) die Forschung um zwei wichtige Dokumentenfunde, um zwei Ereignisse von größter Tragweite bereichert. Zwei Jahre bevor beduinische Hirten am Rand der Wüste Juda die berühmten vordrchristlichen Handschriften von Qumran entdeckten, wurde 1945 von Fellachen bei der Freilegung eines Grabes in der Nähe der kleinen Stadt Nag' Hammadi in Oberägypten eine Bibliothek mit Schriften einer gnostischen Sekte unweit des frühchristlichen Klosters Chenoboskion aufgefunden.

Die 13 in Leder gehüllten Handschriften zeigen in z. T. bestem Erhaltungszustand Papyrus-Handschriften aus der Zeit des dritten und vierten Jahrhunderts. Während aber die berühmten Rollen vom Toten Meer ganze Bibliotheken an Literatur hervorgebracht haben, ist es um das für die christliche Welt vermutlich sehr viel wichtigere Ereignis, die Funde bei Nag' Hammadi, still gewesen, bis bekannt wurde, daß es gelungen sei, bisher unbekannte Aussprüche Jesu, ein »Thomas-Evangelium«, in den Handschriften zu entdecken.

Außerhalb des engsten fachwissenschaftlichen Rahmens wurde über den Fund kaum publiziert. Zum ersten Mal in deutscher Sprache wird in einem im Verlag Heinrich Scheffler, Frankfurt a. M. 1960 herausgekommenen Buch, dessen Verfasser der mit dem Fund engstens vertraute niederländische Neutestamentler Prof. W. C. van Unnik (Rijksuniversitet Utrecht) ist, ein zusammenhängender Bericht über die Bedeutung der Funde vorgelegt. In allgemein verständlicher Darstellung befaßt sich in einem gesonderten Beitrag Prof. Dr. Joh. B. Bauer (Graz) mit der Frage der Echtheit der Jesusworte in diesem Thomas-Evangelium, das mit zu den Funden gehört. Neben andern Texten des Fundes wird in diesem Buch auch eine deutsche Übertragung des sog. Thomasevangeliums von Hans Quecke S. J. geboten.

Aus dem Prospekt des Scheffler-Verlages

Die Frage, wie es um die Echtheit derjenigen Jesusworte steht, die nicht von den vier kanonischen Evangelien überliefert, sondern teils als abweichende Lesearten alter Evangelienhandschriften, teils als Zitate neutestamentlicher Autoren und altchristlicher Schriftsteller, teils als Bestandteile apokrypher Schriften auf uns gekommen sind, hat seit langem die Gemüter bewegt. Die umfangreichste Samm-

lung solcher Texte hat seinerzeit Alfred Resch vorgelegt¹ unter dem Titel »Agrapha«, das heißt Worte Jesu, die »nicht geschrieben« stehen. Die Forschung hat sich seither mit der Sichtung und Beurteilung dieses reichen Materials redliche Mühe gegeben, mit dem Ergebnis, daß kaum eine Handvoll, ein rundes Dutzend solcher Worte einigen Anspruch auf Echtheit erheben kann. Die jüngste Frucht der kritischen Agraphaforschung ist in dem Büchlein von Joachim Jeremias, Unbekannte Jesusworte, niedergelegt². Die knappe Reihe von Jesusworten, die Jeremias im Echtheitsgrad etwa den in unseren Evangelien überlieferten Worten gleichhalten wollte, hat neustens nochmals eine Einschränkung erfahren durch den Aufsatz von Helmut Köster: Die außerkanonischen Herrenworte³. Köster hat an der bisherigen Forschung anzusetzen, daß sie die Agrapha fast allein unter dem Maßstab der »historischen Echtheit« betrachtet hat und fordert eine wirklich eingehende Würdigung dieses Überlieferungsgutes im Rahmen der Geistesgeschichte des alten Christentums, zu dessen Selbstverständnis und zu dessen Bild vom redenden auferstandenen Herrn auf diese Art manches gelernt werden kann. Das ist das Neue, das Köster aus der außerkanonischen Überlieferung herausgearbeitet wissen will. Es sei nichts damit gewonnen, meint er, wenn ein ganz verschwindend kleiner Teil dieser fragmentarischen Überlieferung — ist doch deren größter Teil eben als »nicht rechtgläubig« untergegangen — dem Bild des historischen Jesus und der rechtgläubigen Urgemeinde hier und da eingefügt werden kann⁴. So berechtigt an sich dieses Anliegen Kösters ist, so hat es doch einen eigenen Reiz, die Frage nach der Authentizität angesichts mancher packender, aufrüttelnder »Herrenworte« zu stellen. Auch wenn wir aus der außerkanonischen Überlieferung eigentlich nichts Neues lernen können, drängt uns eine heilige Neugier, mahnt uns eine scheue Ehrfurcht, keins dieser »versprengten Herrenworte« außer acht zu lassen. Es ist dies eine Art Reliquienkult; mag auch da oder dort Unterschobenes angenommen werden, die Art des Umgangs ist doch eine ganz andere als die mit dem sicher Unterstellten.

Zur Herkunft und zum Aufbau unserer Schrift

Da unser Thomasevangelium mit dem gleichnamigen Kindheitsevangelium nicht identisch ist, aber sehr wohl mit dem durch die altkirchliche Überlieferung bezeugten Thomasevangelium, das die Naassener und später die Manichäer in Gebrauch hatten⁵, ergibt sich die Frage, ob aus einem solchen von Gnostikern ge-

¹ Agrapha, Außerkanonische Schriftfragmente, 2. Auflage, Texte und Untersuchungen, Neue Folge Band 15, Heft 3/4, Leipzig 1906.

² Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 45, Heft 2, Gütersloh 1951.

³ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 48 (1957), 220—237.

⁴ Vgl. a. a. O., S. 236.

⁵ Die Belege sind angeführt bei J. Quasten — J. Laporte, Initiation aux Pères de l'Église, Band I, Paris 1955, 141 und ausführlicher bei H. Ch. Puech, in: E. Henecke — W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Band I, Tübingen 1959, 199 f.

brauchten Evangelium denn etwas zu lernen sei. Nun muß man wissen, daß sich die gnostischen Systeme der verschiedenartigsten Texte bedienten, um daran ihre Spekulationen zu entwickeln. Hans Leisegang hat dies sehr anschaulich dargestellt⁶. Leisegang zeichnet klar das Bild jener Naassener oder Ophiten⁷, in deren System auch die Bibel und der erst im Entstehen begriffene Kreis der urchristlichen Schriften miteinbezogen wird. Auch die Formel des Schweigegebotes, mit dem die Gnostikerschüler verpflichtet werden, ist uns erhalten. Bezeichnenderweise beginnt sie mit den Worten: »Schwöre, wenn du erkennen« (Gnosis heißt ja deutsch geheime »Erkenntnis«) »willst, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist« (1 Kor 2, 9)...» Wir brauchen uns nicht zu wundern, wenn wir dieses Pauluswort auch in unserem Thomas-Evangelium finden, und zwar als Offenbarungswort Jesu: »Jesus hat gesagt: Ich werde euch das geben, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und keine Hand berührt hat und was in das Menschenherz nicht eingegangen ist« (Logion 17)⁸. Die biblische Wendung »in das Menschenherz eingehen« (wörtlich »hinaufkommen«), bedeutet nach unserer Ausdrucksweise soviel wie »einem Menschen in den Sinn kommen«. Es lag nahe, dem gnostischen Logos als Offenbarer der unaussprechlichen Erkenntnis, der Gnosis, gerade dieses Wort in den Mund zu legen. Im gleichen Sinn begegnet es in den zwischen 180 und 190 wohl in Syrien verfaßten, gnostisch gefärbten Petrusakten⁹ und in einem manichäischen Textfragment aus Turfan¹⁰. Ebenso bezeichnend ist die Aufnahme des Wehrufs Jesu über die Pharisäer (vgl. Lk 11, 52 und Mt 23, 13): »Jesus hat gesagt: Die Pharisäer und Schriftgelehrten empfangen die Schlüssel der Erkenntnis; sie verbargen sie und kamen nicht hinein und die, die hineinkommen wollten, ließen sie nicht. Ihr aber werdet klug (! durch die Gnosis?!) wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben« (Logion 39, vgl. Mt 10, 16). Man kann an diesem Logion schon etwas von der Art der Schriftverwendung unsrer Gnostiker

⁶ Die Gnosis, 4. Aufl., Stuttgart 1955 (Kröners Taschenausgaben, Band 32).

⁷ A. a. O., S. 111–185. Die von Leisegang übersetzten und besprochenen Texte sind im griechischen Original zusammengestellt von W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Band 5, Tübingen 1932, 11–33.

⁸ Die Numerierung der Logien des Thomasevangeliums ist die der in diesem Buch veröffentlichten Übersetzung, übereinstimmend mit der Zählung W. Till's (dessen Ausgabe bei Brill, Leiden erscheint). Benutzt wurde vor allem auch die Übersetzung, die *Johannes Leipoldt*, Theologische Literaturzeitung, 83 (1958), 481–493, veröffentlicht hat, unter steter Berücksichtigung der französischen Übertragung, die *Jean Doresse* mit Einleitung und Kommentar publiziert hat: *L'Évangile selon Thomas, ou Les paroles de Jésus*. Ebenso wird fallweise die Bearbeitung einer großen Anzahl von Logien des Thomas-Evangeliums herangezogen, die *H. Ch. Puech*, a. a. O., bietet. — Die eigenartige Überlieferung des eben angeführten Schriftwortes ist jüngst eingehend untersucht worden von *P. Prigent*, *Ce que l'oeil n'a pas vu*, 1 Cor. 2, 9 in: Theologische Zeitschrift, Basel, 14 (1958) 416–429, besonders S. 423 f, vgl. auch *J. B. Bauer* in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 50 (1959), 106–112.

⁹ Kapitel 39 (Ed. Lipsius — Bonnet, I/1, 98 f), vgl. dazu *B. Altaner*, Patrologie, 5. Aufl., Freiburg 1958, 61 f, weiters Prigent, a. a. O., S. 423 und Doresse, a. a. O., S. 146 f.

¹⁰ Anggeführt bei Prigent und Doresse ebenda.

lernen. Die neutestamentlichen Texte, die unserem Spruch zugrunde liegen, lauten genau: »Weh euch, ihr Gesetzeslehrer, ihr habt den Schlüssel zur Erkenntnis weggenommen; ihr seid selbst nicht eingetreten und habt die, die eintreten wollten, daran gehindert!« (Lk 11, 52). — »Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr verschließt das Himmelreich vor den Menschen; ihr selbst tretet nicht ein und die, die eintreten wollen, laßt ihr nicht eintreten!« (Mt 23, 13). — »Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe; werdet also klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben!« (Mt 10, 16). — Aus dem Wehruf Jesu wird eine einfache Feststellung, wobei die lukanische Fassung bevorzugt, aber die Anrede aus der matthäischen übernommen wird. An diese neue Textform wird ein anderwärts überliefertes Jesuswort einfach angehängt, wohl aus einem leicht ersichtlichen Grund: Der Gnostiker erhält die Klugheit durch die verborgene Gnosis¹¹. Wenn bei dem eben angeführten Beispiel die angezogenen Schrifttexte auch der kanonischen Überlieferung entnommen sind, so sieht man doch schon, daß das Motiv ihrer Auswahl und Zusammenfügung in einer bestimmten, eben der gnostischen Tendenz liegt. Ehe wir das noch an weiteren Beispielen zeigen, die dann recht eigentlich heterodoxe Elemente mit orthodoxen mengen, müssen wir einen Blick auf diese Eigenart der Koppelung und Doppelung werfen. Man fühlt sich an die potenzierte Hyperbel erinnert, mit der der Grieche sagt: »feiger als rheginische Hasen«. Die Hasen sind von Natur schon feige, die Rheginer sind an sich feige, rheginische Hasen also feige in der Potenz. Ein gutes Beispiel für solche übersteigerte Hyperbel liefert Moise Sephardi, ein 1106 getaufter Jude (gestorben um 1140) in dem »ältesten Novellenbuch des Mittelalters«, worin er mannigfache orientalische Weisheit ins Lateinische gebracht hat. Wir lesen da folgende drei Sätze nacheinander: *Saeculum est quasi transitus... saeculum est quasi pons... saeculum est quasi pons instabilis*¹². »Die Welt ist gleichsam ein *Vorübergehen*... die Welt ist gleichsam eine *Brücke*... die Welt ist gleichsam eine *unbeständige Brücke*.« Das zweite Stück dieses Dreierspruchs kennen wir längst, allerdings aus sehr später islamischer Überlieferung: »Jesus, über dem Friede sei, hat gesagt: Diese Welt ist eine Brücke; geh hinüber, aber bau nicht deine Wohnung dort«¹³. Auch der erste Teil:

¹¹ Vielleicht darf man sogar noch weiter gehen: Die Klugheit oder Weisheit der Schlange ist ja gerade für diejenigen Gnostiker, die ihren Namen davon herleiten (Naassener von hebräisch nachasch: Schlange, wie ihr griechischer Name von griechisch ὄφις: Schlange), von besonderer Bedeutung, setzen sie doch die Schlange mit dem Logos gleich; die Schlange ist das mantische, das prophetische, ja geradezu das pneumatische Tier (vgl. *Leisegang*, a. a. O., S. 111 ff und Register). Es mag kein Zufall sein, daß der Codex Sinaiticus ursprünglich »wie die Schlange« liest (bedeutsam als Vertreter der ägyptischen Textform)! Epiphanius (Panarion 37, 7, 6, vgl. 37, 8, 2; GCS 31, 60, 4 f und 11) bezeugt diese Lesart ausdrücklich für die Ophiten. Auch Origenes (in Ez. hom. 11, 3; GCS 33, 428, 15) kennt die Lesart: sapiens sicut serpens (*E. Hauntsch*, Texte und Untersuchungen 34/2, Leipzig 1909, hat sie offenbar übersehen).

¹² Der Mann nannte sich in der Taufe Petrus Alfonsi, und sein Werk heißt *Disciplina Clericalis*. Ausgabe von A. Hilka und W. Söderjelm, Heidelberg 1911, S. 45.

¹³ Besprochen von J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, S. 92 f. Den Hinweis auf die *Disciplina Clericalis* gab H. Sahlin, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1956), 286 f.

Saeculum est quasi transitus, ist uns schon lange bekannt, allerdings nicht als Jesuswort (die *Disciplina Clericalis* nennt Jesus nicht): 1 Jo 2, 17: »Die Welt (Kosmos im Griechischen) vergeht (*παράγεται*) und ihre Begierde«¹⁴. 1 Kor 7, 31: »Denn die Gestalt dieser Welt (Kosmos) vergeht (*παράγει*)«¹⁵. Auch die Mandäer kennen das Wort: »Liebet nicht Gold und Silber und den Besitz dieser Welt. Denn diese Welt vergeht und ihr Besitz geht verloren.« Der allen angeführten Stellen gemeinsame, feste Bestand ist: »Die Welt geht vorüber.« Daran werden kleine Anhängsel gefügt, er wird mit »denn« als begründender Autoritätssatz eingeführt. Auch unser Logion 42: »Jesus hat gesagt: Werdet, indem ihr vorübergeht«, muß wohl als eigentümliche, freie Gestaltung in diesem Zusammenhang verstanden werden¹⁶, zumal auch der koptische Wortlaut das griechische »*παράγειν*« aufweist.

Doresse¹⁷ hat unabhängig von mir¹⁸ erkannt, daß das Thomas-Evangelium oft zwei oder sogar drei Varianten ein und desselben Spruchs bietet, die man zur Erläuterung zusammennehmen muß. Ich lege auch noch Wert auf die Feststellung, daß dabei nicht nur eine Mischung neutestamentlicher, nichtkanonischer orthodoxer und heterodoxer, ja sogar erfundener Elemente stattfindet, sondern, daß man immer wieder eine gewisse Entfaltung beobachten muß, die in einer eindeutigen Richtung verläuft, nämlich von offenkundig guter Überlieferung über Unbekanntes oder Apokryphes bis zu rein gnostischen Sätzen. Auch das Musterbeispiel dreier aufeinander unmittelbar folgender Logien, das Doresse anführt, zeigt das mit Klarheit: »Jesus hat gesagt: Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet aber den Herrn, daß er Arbeiter in die Ernte sende« (Logion 73). »Er hat gesagt: Viele sind um die (Brunnen-) Öffnung herum, aber keiner ist in dem Brunnen« (Logion 74). »Jesus hat gesagt: Viele stehen vor der Türe; aber es sind nur die Eingewordenen«^{18a}, die ins Hochzeitgemach eintreten

¹⁴ Vgl. zur Interpretation *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe, Freiburg 1953, 115.

¹⁵ *M. Lidzbarski*, Ginza, Rechter Teil, Buch II/1, 30, S. 35, desgleichen Buch I, 95, S. 16 und II, 4, S. 62, Zeile 10: »Denn diese Welt nimmt ein Ende und vergeht.« Angeführt auch bei *H. Windisch* — *H. Preisker*, Die katholischen Briefe, 3. Aufl., Tübingen 1951, S. 116.

¹⁶ So schon *Leipoldt*, a. a. O., S. 487. Vgl. den Kommentar bei *Doresse*, a. a. O., S. 172. — Man könnte fragen, ob das Wort nicht den Peraten, die mit den Naassenern eng zusammengehören, diene (über die Peraten siehe *Leisegang*, a. a. O., S. 142–151).

¹⁷ A. a. O., S. 60–62.

¹⁸ Ich habe diesen Tatbestand schon in meinem Artikel: *De agraphis genuinis Evangelii secundum Thomam copticum, Verbum Domini*, Rom 37 (1959), 129–146, behandelt. Hier übernehme ich überhaupt vieles aus meinem lateinischen Aufsatz.

^{18a} Ich gebe in Logion 75 »monachos« (Einsiedler, Mönch) mit »Eingewordener« wieder, indem ich etwa die gnostische Interpretation schon in die Übersetzung hereinbeziehe (ähnlich wie *H. Quecke* bei Logion 17 die »von uns oben gegebene« Erklärung in seiner Übersetzung bereits ausdrückt). Zur äußerst interessanten Bedeutungsgeschichte von »monachos« als Übersetzung des syrischen Begriffs »ichidaja«, der »Einzigartige«, als Bezeichnung für die Vollendungsstufe des Asketen siehe *Alfred Adam*, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, (Auszug:) Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 45 (1954) 139 f und Theologische Literaturzeitung 79 (1954) 399 f.

werden« (Logion 75). Der erste Spruch unterscheidet sich am wenigsten von der evangelischen Überlieferung, wo es nur (wohl ursprünglicher?!) heißt: »...den Herrn der Ernte... in seine Ernte...« (Mt 9, 37 wie Lk 10, 2). Der zweite Spruch ist uns ganz ähnlich von Origenes als von den gnostischen Ophiten gebraucht überliefert¹⁹. Den dritten Spruch können wir nur noch durch die gnostische Lehre erhellen (bedienen wir uns der meisterhaften Darstellung Leisegangs²⁰): »Das Motiv von der Entmannung des Attis, das dahin gedeutet wurde, daß sich der ursprünglich mannweibliche Logos innerhalb der Schöpfung mit sich selbst entzweit und auf Erden durch die Berührung mit der Materie in ein männliches und ein weibliches Geschlecht auseinanderfällt, um dann in der Erlösung allein den männlichen Teil in den Himmel zurückzuretten, wird in der Stelle des Epheserbriefes wiedergefunden: ‚Erneuert euch aber im Geist eures Gemüts und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit‘ (Eph 4, 24). ‚Denn er ist unser Friede, der aus *beiden* eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, indem er durch sein Fleisch wegnahm die Feindschaft, nämlich das Gesetz, das in Geboten aufgestellt war, auf daß er aus *zweiten* einen neuen Menschen in ihm selber schüfe und Frieden machte und daß er beide versöhnte mit Gott in *einem* Leibe durch das Kreuz und hat die Feindschaft getötet durch sich selbst‘ (Eph 2, 14–16).« Es bedarf keines weiteren Kommentars mehr, um die fortschreitende tendenziöse Arbeit des Kompilators unseres Evangeliums augenfälliger zu machen.

Noch ein Wort zu dem Brunnenspruch: Resch will ihn so erklären: »Hier handelt es sich... um eine Rüge der Mutlosigkeit: viele sind um den Brunnen herum, aber niemand will hineinsteigen, um den Verunglückten zu retten«²¹. Resch kann recht behalten, wenn es sich um einen echten Jesus-Spruch handeln sollte. Lk 14, 5 ist so eine Szene ins Auge gefaßt: »Wer von euch, dem ein Sohn oder Ochs in einen Brunnen fiel, wird ihn nicht auch am Sabbat sogleich heraufziehen?« Aber es gibt noch eine andere Stelle in den Evangelien, wo von einem Brunnen die Rede ist, nämlich die Geschichte von der Samariterin am Jakobusbrunnen, Jo 4, 4 ff. Wir haben zufällig eine gnostische Interpretation dazu durch Origenes erhalten, nämlich die Exegesen Herakleons, mit dem sich Origenes in seinem Johanneskommentar herumschlägt²². Das Wasser, das aus diesem Brunnen geschöpft werden konnte, sagt Herakleon, sei kraftlos, zeitlich und vergänglich, daraus hätten die Herden Jakobs getrunken; das weltliche Leben würde daraus gespeist mit »stückweiser« (1 Kor 13, 12) Erkenntnis (Gnosis), »wie durch einen Spiegel, rätselhaft« (1 Kor 13, 12), einer Erkenntnis, die »ein Ende haben wird, wenn das Vollkommene kommt« (1 Kor 13, 10). Das Wasser aber, das der Herr gibt, stammt aus dem Geist und aus seiner Macht. Aus den Worten der Sama-

¹⁹ Resch, a. a. O., S. 286.

²⁰ A. a. O., S. 134.

²¹ Resch, a. a. O., S. 286.

²² Die betreffenden Fragmente stehen leicht zugänglich bei Völker, a. a. O., S. 71 f und S. 77, vgl. PG 14, 413–416 und 459 f mit lateinischer Übersetzung.

riterin: »Herr, gib mir dieses Wasser, daß ich nicht mehr dürste und nicht mehr hierher zum Schöpfen zu kommen brauche« (Jo 4, 15), liest Herakleon heraus, daß das Wasser aus dem Brunnen Jakobs nicht die Kraft zu tranken habe, eine Ableitung, die Origenes als unbeweisbar und haltlos bezeichnet. Nun argumentiert Herakleon weiter: Christus habe natürlich gewußt, daß die Frau keinen rechtmäßigen Mann hatte, ehe sie das bekannte (Jo 4, 17). Wenn er deshalb vorher schon sagt: »Geh, rufe deinen Mann« (Jo 4, 16), habe er den Mann gemeint, den sie aus dem *πλήρωμα* (der Vollendung, dem Lichtreich) habe. Die Frau habe von diesem Mann keine Kenntnis gehabt, andererseits sich aber geschämt, ihr Verhältnis einzugestehen, deshalb habe sie gesagt, sie hätte keinen Mann. — »Jesus sprach zu ihr: Gut hast du gesagt: Ich habe keinen Mann; — fünf hast du nämlich gehabt, und derjenige, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann« (Jo 4, 17f). Herakleon interpretiert: sie hatte in der Welt keinen Mann, weil ihr (eigentlicher) Mann im Aeon war. Statt »fünf Männer hast du gehabt«, heißt es bei Herakleon: »sechs Männer hast du gehabt«, und er versteht sie als die ganze materielle Schlechtigkeit, mit der die Frau verkettet war und wider den Logos Ehebruch trieb. Das Johannes-Evangelium (4, 28f) berichtet nun weiter, daß »die Frau ihren Krug niederstellte, in die Stadt eilte und den Leuten sagte: Kommt! Es ist jemand da, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ob er nicht der Messias ist? Sie kamen aus der Stadt und gingen auf ihn zu«. »... Aus der Stadt kamen viele von den Samaritern zum Glauben an ihn, durch das Wort der Frau...« (Jo 4, 38). Nach Herakleon²³ bedeutet »aus der Stadt« soviel wie »aus der Welt«, »durch das Wort der Frau« soviel wie »durch die pneumatische Kirche«, »viele« heißt es, weil es *viele* Psychiker gibt, aber nur *eine* unvergängliche Natur der Auserwählung, eine einförmige nämlich und einzige. Ich glaube, daß von dieser Äußerung Herakleons viel Licht auf unseren Brunnenspruch fällt. Der gnostische Christus ist nach Samaria gekommen, in der Welt aufgetreten, wie er nach Kapharnaum hinabstieg (Jo 2, 12), nach Herakleon: in das Hylische, die Enden der Welt und wie er hinaufstieg nach Jerusalem (Jo 2, 13): aus dem Hylischen in den psychischen Ort²⁴. Dieser gnostische Erlöser bietet den Quell der Erkenntnis, den Brunnen der Gnosis an. So ist auch die Feststellung Herakleons aufzufassen, daß die Frau den Ort jenes sogenannten Jakobsbrunnens zu hassen begann²⁵, weil sie, so möchten wir sagen, von dem hylischen Brunnen weg an einen geistigen geraten war, wo die »wahre Gnosis« zu schöpfen ist.

Daß wir in dieser Interpretation auf dem richtigen Weg sind, dürfte folgende Tatsache zeigen: In dem angezogenen Johannesstück ist (4, 35–38) von der Ernte die Rede, und in dem gleichen Zusammenhang erhalten wir auch durch Origenes die Auslegungen des Herakleon zu diesem Thema. Origenes wundert sich, wie

²³ *Völker*, a. a. O., S. 79, PG 14, 493 f.

²⁴ Texte bei *Völker* 68 f und 77, 15.

²⁵ So ist wohl zu lesen gegen Preuschen (*Völker*, a. a. O., S. 71, 32 f) mit PG 14, 413, Anm. 18, vgl. auch *A. Hilgenfeld*, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, S. 483, 13.

Herakleon dazu kommt, die Ernte von der Seele der Gläubigen zu verstehen, indem er sagt: »Schon sind sie (die Seelen) reif und bereit zur Ernte und an der Zeit, eingebracht zu werden in die Scheune, das heißt, durch den Glauben zur Ruhe (ἀνάπαυσις); soviel sie bereit sind, nicht alle nämlich; denn die einen waren schon bereit, andere wurden es gerade, wieder andere werden es werden, andere werden erst gesät«²⁶. Origenes teilt uns weiter mit, daß Herakleon sich auf das Wort berufen konnte: »Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige« (Mt 9, 37), indem er es eben wie vorhin interpretierte, daß viele »schon zeitig wären, in die Scheune gebracht zu werden, durch den Glauben zur Ruhe, und bereit wären zur Rettung und zur Aufnahme des Logos«²⁷. Herakleon weiß weiter – nachdem er die verschiedenen Johannesstellen erklärt hat –, daß der Erlöser, der der Menschensohn ist, sät *und* erntet (Jo 4, 38 sucht er anders zu deuten) und Erntearbeiter sendet, die von den Jüngern für Engel gehalten werden (Mt 13, 39), jeden für seine eigene Seele²⁸.

Jesus blieb zwei Tage bei den Samaritern (Jo 4, 40 f.). Nach Herakleon bedeuten die zwei Tage den gegenwärtigen Aeon und den zukünftigen in dem Hochzeitsgemach...²⁹. Also auch die Bezeichnung des Vollkommenheitszustands als Hochzeitsfeier oder Brautgemach gehört mitten in die gnostische Exegese einer einzigen Johannesperikope hinein. Wer hätte auf den ersten Blick geraten, daß unsere Spruchdreiheit einer so vollkommenen gnostischen Auslegung dienen konnte?! Vielleicht gehen wir gar nicht fehl, wenn wir uns vorstellen, daß der Kompilator des Thomas-Evangeliums allein nach solchen Gesichtspunkten seine Auswahl traf und daß diese im Grunde nichts als eine Textgrundlage für die dem Eingeweihten geläufigen Spekulationen abzugeben bestimmt war.

»Wer nicht Vater und Mutter haßt...«

Ein sehr instruktives Beispiel für die vorgeführte Methode der Textkomposition bieten die drei folgenden Sprüche, die uns näherhin auch mit den enkratitischen Ideen ihrer Tradenten bekannt machen: »Jesus hat gesagt: Wer nicht seinen Vater und seine Mutter hassen wird, wird mir nicht Jünger sein können. Und wenn er nicht seine Brüder und seine Schwestern haßt und sein Kreuz trägt wie ich, wird er meiner nicht würdig werden« (Logion 55). – »Wer seinen Vater und seine Mutter nicht hassen wird, wie ich, wird mir nicht Jünger sein können. Und wer seinen [Vater und] seine Mutter [nicht?] lieben wird wie ich, wird mir nicht

²⁶ Völker, a. a. O., S. 77.

²⁷ Völker, a. a. O., S. 78.

²⁸ Völker, a. a. O., S. 79.

²⁹ Siehe W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament, Bremen 1956 (Sammlung Dietrich, Band 129), S. 124, der den Text dem Nazaräer-Evangelium zurechnet, während Ph. Vielhauer bei Hennecke-Schneemelcher, a. a. O., S. 107, ihn dem Hebräer-Evangelium zuschreibt.

jünger sein können. Denn meine Mutter [Lücke] aber in Wahrheit hat mir das Leben gegeben« (101). — »Jesus hat gesagt: Wer den Vater und die Mutter [nicht?] kennen wird, wird man den Hurensohn nennen« (105).

Im ersten Logion haben wir ganz bekannte evangelische Worte vor uns (Mt 10, 37 f und Lk 14, 26 f). Im zweiten finden wir eine Antithese, wie sie uns aus dem oftmals in den Evangelien überlieferten Jesuswort geläufig ist: »Wer sein Leben liebt, wird es verlieren und wer es verliert, wird es gewinnen.« Hier liegt auf der Hand, daß mit einem doppelten Verständnis des Ausdrucks »Leben« gespielt wird, einmal ist das hiesige, ohnehin vergängliche Leben gemeint, zum anderen aber das unvergängliche, eigentliche Leben, das Gott dem Auferweckten schenkt. In dem zweiten angeführten Logion des Thomas-Evangeliums liegt eine ähnliche Aussageform vor. Wenn ich sage, daß einmal der irdische Vater, das andere Mal der himmlische Vater zu verstehen ist, wird man mir noch glauben. Daß es sich mit der Mutter ebenso verhält, daß also einmal die irdische Mutter gemeint ist, einmal die himmlische, darüber wird man wenigstens zweifelnd den Kopf schütteln. Und doch ist es so. In einem judenchristlichen Evangelium lesen wir: »Es begab sich aber, als der Herr (bei der Taufe) aus dem Wasser herausgestiegen war, da stieg die ganze Quelle des heiligen Geistes (vom Himmel) herab und ließ sich auf ihn zur Ruhe nieder und sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kommen möchtest und ich in dir ruhen könnte. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der du regierst in Ewigkeit.« Im Hebräer-Evangelium heißt es: »Sogleich nahm mich *meine Mutter, der heilige Geist*, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den großen Berg Thabo«³⁰. Man muß wissen, daß das hebräische wie das aramäische Wort für »Geist« weiblich ist, um die Möglichkeit dieser Ausdrucksweise zu begreifen.

Damit wäre diese meine Interpretation der genannten Logien des Thomas-Evangeliums noch längst nicht bewiesen, wenn uns nicht der älteste syrische Kirchenvater Afrahat in seiner Abhandlung über Jungfräulichkeit und Heiligkeit ein Stück Schrifterklärung hinterlassen hätte, die uns jeden Zweifel über die vorgebrachte Auffassung nehmen muß. Er schreibt: »Wir wissen aus dem Gesetz (das heißt, aus der Thora): ‚Der Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und beide werden ein Fleisch sein‘ (Gen 2, 24). Das ist nun eine gewaltige und erhabene Prophetie. Wer verläßt denn wirklich Vater und Mutter, wenn er eine Frau nimmt? (Die Familien wohnen damals noch zusammen: Großeltern und Urenkel!) Der Sinn ist der: Der Mann, solange er noch keine Frau genommen hat, liebt und ehrt Gott, seinen Vater, und den Heiligen Geist, seine Mutter, und kennt keine andere Liebe. Sobald der Mann aber eine Frau nimmt, verläßt er Vater und Mutter, auf die ich oben hingewiesen habe (nämlich Gott Vater und den Heiligen Geist). Sein Geist, sein Herz und sein Denken wird weg von Gott auf die Welt gelenkt, die er gern hat und liebt

³⁰ Siehe *Michaelis*, a. a. O., S. 130, und *Vielbauer*, a. a. O., S. 108.

„wie ein Mann die Frau seiner Jugend liebt“ (Sprüche 5, 18); diese Liebe zur Frau ist eine ganz andere als die Liebe zum Vater und zur Mutter«³¹.

Die Ehebrecherin als Bild des Volkes, das sich von Gott abkehrt, ist ein allzu bekanntes biblisches Bild, als daß dafür Belege anzuführen wären, bis zur »Babylon magna, mater fornicationum« (Offb 17, 5). Die Söhne solcher Mutter kennen Gott den Vater und die Mutter, den Heiligen Geist, nicht, oder nicht an (wie es biblischem Sprachgebrauch des Zeitworts »kennen« entspricht). Umgekehrt ist der Mensch als Gotteskind »aus dem Wasser und dem heiligen Geist geboren« (Jo 1, 13 und 3, 5). Für den Gnostiker ist das der Pneumatiker, der allein aus dem Wasser und dem Geist geboren ist, wie wir an zwei Stellen eines Naassener-texts ablesen können³². Was freilich speziell die Naassener noch weiter aus unseren Texten abzuleiten imstande gewesen sein mochten, Aussagen etwa über ihre Trinität: Vater, Sohn und Mutter, haben wir an dieser Stelle nicht weiter zu verfolgen³³.

Aus allem kann man soviel ersehen, daß die Auswahl der Texte von einem bestimmten, eben gnostischen Anliegen getragen war, daß aber an den Grundstellen der je zusammengehörigen zwei oder drei Logien ganz gut ein mit der orthodoxen Überlieferung konkordantes Stück stehen konnte. Diese Erkenntnis ist jedenfalls etwas wert, wenn wir nach echten Jesusworten suchen. Die große und alles entscheidende Frage ist nun die: Konnte der Kompilator unsrer Schrift neben den kanonischen Texten — denn daß er solche doch benützt hat, dürfte sich mehr und mehr bestätigen! — auch noch Quellen verwerten, die einen gewissen Anschluß an die urchristliche, echtes Gut enthaltende Überlieferung gewährten?

Von den außerkanonischen Quellen des Thomas-Evangeliums

Clemens von Alexandrien hält Gnostikern vor, daß sie die Bibel falsch anwenden und ihre eigene Meinung in deren Text hineinlesen, beim Vorlesen Akzente und Interpunktionszeichen ändern und so, was weise und segensreich befohlen

³¹ Abhandlung 18, 10, Patrologia Syriaca I/1, 839 (Ed. Parisot).

³² Bei Völker, a. a. O., S. 17, 1 ff und S. 22, 25 f. — An unsrer Interpretation ändert sich grundsätzlich gar nichts, ob man nun Logion 101 und 105 je ein »nicht« ergänzt oder von einer solchen Ergänzung absieht. Ich halte sie für Spruch 101 wohl sicher und auch für Spruch 105 recht wahrscheinlich. Doresse setzt hinter Logion 105 (ohne das »nicht« zu ergänzen) ein Fragezeichen (a. a. O., S. 109), ergänzt auch Logion 101 nicht (ebenda). Man vergleiche noch das angebliche Schriftzitat bei Aurelianus Arelatensis (regula ad monachos 15, PL 68, 390, siehe U. Holzmeister, Zeitschrift für katholische Theologie 39 (1915), 114 f): »Qui dixerunt patri et matri: „Non novimus vos“ hi custodierunt praecepta tua, Domine!« — Aurelianus war von 546 bis 551 Erzbischof von Arles.

³³ S. A. Hilgenfeld, a. a. O., S. 254 f und die dort genannten Texte.

ist, nach ihrem Belieben ziehen³⁴. Wir haben schon Beispiele dafür angeführt. Auch die Predigt des Völkerapostels Paulus gegen die Unsitten des Geschlechtslebens (Röm 1, 20–27) wird auf das physische und psychische Leben gedeutet, dem der Pneumatiker durch die Geschlechtslosigkeit nach seiner Ablösung von allem Weiblichen entrinnt. Die Stütze für diese Lehre fanden die Naassener in dem apokryphen Ägypter-Evangelium, das eine Beschreibung der verschiedenen Wandlungen der Seele enthalten haben soll, und von dem uns Clemens ein paar Zeilen erhalten hat, die in unmittelbarer Beziehung zur Lehre dieser Gnostiker stehen³⁵: »Als Salome fragte: Wie lange wird der Tod Macht haben? sagte der Herr: Solange ihr Weiber gebärt.« Auf eine andere Frage der Salome antwortet der Herr: »Wenn ihr das Gewand der Scham mit Füßen treten werdet, und wenn die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen und weder männlich noch weiblich sein wird«³⁶. Die Erlösung wird erst durch Aufhebung des Geschlechtstriebes und des Geschlechtsunterschieds, durch Loslösung vom Weiblichen möglich und vollendet. Logion 37 des Thomas-Evangeliums lautet: »Seine Jünger sprachen: An welchem Tage wirst du uns erscheinen, und an welchem Tage werden wir dich sehen? Jesus sprach: Wenn ihr eure Scham auszieht und eure Kleider ablegt und sie nach Art dieser Kleinen unter eure Füße legt und sie mit Füßen tretet: dann [werdet ihr] Söhne des Lebendigen, und ihr werdet euch nicht fürchten«³⁷. Nicht nur dieses Logion, auch andere stammen aus dem Ägypter-Evangelium oder sind damit aufs engste verwandt, wie jedermann feststellen kann, wenn er die Texte vergleicht.

Mit den judenchristlichen Evangelien haben wir es nicht so leicht, jeweils ihre Benützung nachzuweisen. Aber es finden sich zum Teil ganz gute Spuren, wenn auch die Art, wie der Kompilator des Thomas-Evangeliums mit ihnen umgegangen ist, sehr eklektisch gewesen sein dürfte, wie sogleich gezeigt werden soll³⁸. Logion 104: »Sie sprachen zu ihm: Komm, wir wollen heute beten und fasten! Jesus sprach: Welches ist denn die Sünde, die ich tat, oder worin waren sie mir überlegen...?« Das Nazaräer-Evangelium berichtet: »Siehe, die Mutter des Herrn und seine Brüder sagten zu ihm: Johannes der Täufer tauft zur Vergebung der Sünden; laßt uns hingehen und uns von ihm taufen lassen. Er aber sprach zu ihnen: Was habe ich gesündigt, daß ich hingehe und mich von ihm taufen lasse? Es sei denn das, was ich gesagt habe, Unwissenheit(ssünde)«³⁹.

³⁴ Leider gibt Klemens keine Beispiele. Vgl. Stromata VII, 16 und III, 4, 39 und dazu A. Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker, Neutestamentliche Abhandlungen, Band II, Heft 5, Münster 1925, S. 29.

³⁵ Wir folgten eben wieder *Leisegang* fast wörtlich, a. a. O., S. 134 f.

³⁶ Vgl. *Leisegang*, a. a. O., und die Texte bei Schneemelcher, a. a. O., S. 109 ff.

³⁷ Vgl. den zutreffenden Kommentar bei Doresse, a. a. O., S. 169–171.

³⁸ Wir berichten hier kritisch über den Aufsatz von G. Quispel, The Gospel of Thomas and the New Testament, Vigiliae Christianae 11 (1957), 189–207, unter Mitbenützung der späteren kurzen deutschen Bearbeitung, Universitas 13 (1958), 359–366.

³⁹ Text bei Vielbauer, a. a. O., S. 95, bei Michaelis, a. a. O., S. 123 f.

Man sieht, daß bei Pseudothomas die Antwort Jesu verschoben ist, und zwar zu einer eigenartigen Verbindung mit der Fastenfrage der Johannesjünger (Mt 9, 14 f und Parallelen), die Jesus fragen: Wir und die Pharisäer fasten – warum fasten deine Jünger nicht? Jesus gab ihnen zur Antwort: »Können die Hochzeitsgäste trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden Tage kommen, da ihnen der Bräutigam genommen ist: dann werden sie fasten.« Wir möchten annehmen, daß hier wohl das Nazaräer-Evangelium neben den Synoptikern benutzt worden ist. Andererseits finden wir einmal die Möglichkeit, gerade an einer Stelle, die uns aus dem Nazaräer-Evangelium überliefert und sowohl bei Mt (10, 16) als auch im Thomas-Evangelium (Logion 39) belegt ist, Übereinstimmungen oder Abweichungen zu prüfen; aber hier geht das Thomas-Evangelium eindeutig mit dem kanonischen Mt gegen das Nazaräer-Evangelium, das nämlich anstatt: »klug *wie* die Schlangen« »*mehr als* Schlangen« liest⁴⁰. Für das Ebioniten-Evangelium führt Quispel⁴¹ Logion 99 an: »Die Jünger sprachen zu ihm: Deine Brüder und deine Mutter stehen draußen. Er sprach zu ihnen: Diese hier [Leipoldt: »Die (Menschen) dieser Plätze«, Doresse: »Ihr und die«], die den Willen meines Vaters tun, das sind meine Brüder und meine Mutter; sie werden in das Königreich meines Vaters kommen«, womit er das Ebioniten-Evangelium vergleicht: »Der Heiland sprach, als ihm gemeldet wurde: Siehe deine Mutter und deine Brüder stehen draußen: ,Wer ist meine Mutter und meine Brüder?‘ Und er streckte seine Hand aus über seine Jünger und sprach: ,Diese sind meine Brüder und Mutter und Schwester, die den Willen meines Vaters tun‘⁴².« Dazu ist zu sagen: Das Ebioniten-Evangelium weiß gemeinsam mit Mt 12, 49, daß Jesus seine Hand auf seine Jünger ausgestreckt hat, was im Thomaslogion nicht steht, während Jesus nach Mk 3, 34 auf diejenigen blickte, die um ihn herumsaßen. Mt 12, 50; Mk 3, 35 und Pseudothomas sagen: »Diejenigen, die... tun, sind usw.«, während Lk 8, 21 und das Ebioniten-Evangelium die Satzfolge umkehren: »Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und befolgen« (so Lk wörtlich). Lk hat auch wie das Ebioniten-Evangelium und das Thomas-Evangelium die kurze Fassung gegenüber Mt und Mk, die unmittelbar auf die Geste beziehungsweise auf den Blick noch das Wort folgen lassen: »Siehe, meine Mutter und meine Brüder!« Das Thomas-Evangelium bietet also nichts, was es nicht aus dem kanonischen Evangelien haben konnte. Das Ebioniten-Evangelium hat aber nicht nur mit Mt die Geste, sondern auch noch mit Mt 12, 48 und Mk 3, 33 die Frage gemeinsam: »Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?«, die bei Lk und bei Thomas fehlt. Von einer Benützung des Ebioniten-Evangeliums durch Pseudothomas kann also hier keineswegs gesprochen werden; unsere Untersuchung beweist weit eher das Gegenteil. Wenn die Lesung von Doresse: »Ihr und die, die den Willen meines Vaters tun usw.«⁴³ zu

⁴⁰ Vielhauer ebenda.

⁴¹ A. a. O., S. 191.

⁴² Vielhauer 103, *Michaelis* 129.

⁴³ A. a. O., S. 108.

recht besteht, könnte man viel eher hierin eine Anspielung auf das Johannes-Evangelium erkennen: »Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete« (15, 14)⁴⁴.

Quispel führt weiter Berührungen etlicher Formulierungen des Thomas-Evangeliums mit verschiedenen Diatessarontexten an und erklärt, daß er mehr als siebenzig Stellen gefunden habe, an denen Thomas mit den Diatessaronausgaben gegen unsere Evangelienüberlieferung zusammengehe. Nun hat Baumstark wahrscheinlich gemacht⁴⁵, daß Tatian, der Verfasser des Diatessarons (Evangelienharmonie), wohl auch ein judenchristliches Evangelium verwendet habe. Wenn davon soviel richtig ist, daß Tatian judenchristliche Quellen benützt habe, so ist das schon viel wert. Tatian kann Pseudothomas kaum gekannt haben; wo beide nun zusammengehen, haben sie also offenbar aus der gleichen judenchristlichen Quelle geschöpft (sofern es sich um Texte handelt, die überhaupt judenchristlichen Ursprungs sind und sicher dem originalen Diatessaron angehört haben). Weiter gelingt es Quispel, verschiedentlich eine Verwandtschaft der sogenannten westlichen Textform und derjenigen mancher Thomastexte aufzuweisen; in mehr als fünfzig Fällen, sagt er, stimmt der Text der neuen Logien mit dem westlichen Text überein, der durch seine Semitismen längst bekannt ist und geschätzt wird. Auch hierin ist ein Beweis für die Verwertung judenchristlicher Überlieferung auf beiden Seiten zu erblicken. Mit Hilfe Tatians und des Thomaslogions 47 versucht Quispel den vermutlichen ursprünglichen Wortlaut des judenchristlichen Evangeliums für das Mt 9, 16 f, Mk 2, 21 f und Lk 5, 36–39 berichtete Bildwort zu rekonstruieren: »Kein Mann trinkt alten Wein und verlangt stracks einen Trunk neuen Weins. Und sie füllen neuen Wein nicht in alte Schläuche, daß sie nicht reißen. Und sie füllen alten Wein nicht in neue Schläuche, daß er nicht verderbe. Sie heften den alten Flicker nicht auf ein neues Kleid (weil das sich nicht verträgt mit dem neuen). (Und sie heften neue Flicker nicht auf das alte Kleid), weil sonst ein Riß kommt.« Man wird einen Teil solcher Rekonstruktionsversuche sicher annehmen können, bei anderen aber fragen müssen, ob nicht das Wuchern des Parallelismus, der für die semitischen Sprachen so charakteristisch ist und gerade in Sprüchen des Thomas-Evangeliums (wie Logion 47 Anfang; 33, 45) oft übertrieben wird, nicht zur äußersten Vorsicht mahnen muß. Wenn es wahr ist, daß das Nazaräer-Evangelium eine targumartige, aramäische Paraphrase eines griechischen Urmatthäus darstellt⁴⁶, dann ist eben von daher eine Auffüllung der Parallelismen zu erwarten und in jedem einzelnen Fall zu prüfen. Freilich steht dazu nur die Exegese zur Verfügung, denn vom rein sprachlichen Empfinden her ist eine Argumentation sowohl für als gegen möglich. Und wenn

⁴⁴ Dorese vermerkt diese Anspielung auf Jo weder in seinem Kommentar S. 199, noch in seiner Vergleichstabelle S. 240, hat sich also sicher bei seiner Lesung nicht davon beeinflussen lassen.

⁴⁵ *Biblica* 16 (1935), 294 und 299. — Quispel veröffentlichte eben einen neuen Artikel zum Thema: *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, *Vigiliae Christianae* 13 (1959), 87–117.

⁴⁶ G. Dalman, *Die Worte Jesu I*, Leipzig, 2. Aufl., 1930, 46; H. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 1949, 26; *Vielhauer*, a. a. O., S. 90–93.

wir auch gern annehmen wollen, daß Zitate aus dem Nazaräer-Evangelium oder sogar dieses selbst bei der Entstehung des Thomas-Evangeliums Pate gestanden haben, so läßt sich das, soviel man bis jetzt sehen kann, nicht so greifbar machen, wie das für das judenchristlich-gnostische Hebräer-Evangelium möglich ist. Aus diesem haben wir schon oben Stellen angeführt. Auch Logion 1 ist daraus entnommen⁴⁷, und Logion 12 über Jakobus den Gerechten wird diesem Evangelium zuzuweisen sein⁴⁸, »und es scheint sehr gut möglich, daß viele andere Logien die gleiche Herkunft haben«⁴⁹.

Zusammenfassend müssen wir feststellen: Wir erhalten das Thomas-Evangelium aus den Händen einer christlich-gnostischen Gruppe⁵⁰ Ägyptens mit starken enkratitischen Tendenzen⁵¹. »Das Werk macht«, wie sich Puech⁵² treffend ausdrückt, »den Eindruck einer Sammlung oder Anthologie, die verschiedenartige Elemente vereinigt; diese sind wahrscheinlich Quellen verschiedener Herkunft oder verschiedenen Alters entnommen oder – zum Teil vielleicht – vom Verfasser des Apokryphons selber gebildet oder auf jeden Fall bearbeitet worden.« Zwei der Quellschriften werden auch ausdrücklich faßbar: Das enkratitischen, aber ursprünglich wohl orthodoxen Kreisen entstammende heidenchristliche (in Ägypten entstandene) Ägypter-Evangelium und das wohl auch in Ägypten beheimatete, aber aus judenchristlichen Kreisen mit gnostischem Einfluß erwachsene Hebräer-Evangelium; diese beiden Evangelien sind schon im Original griechisch abgefaßt gewesen. Andere Quellen lassen sich kaum fassen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß einzelne Stücke aus sehr alter Tradition, aus judenchristlichen Kreisen stammen. Das eine oder andere Logion wird man gewiß, mit Vorbehalt, als genuin jesuanisch in Erwägung ziehen dürfen.

»Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe; wer fern ist von mir, ist fern vom Reich.« Dieses Wort ist uns von Origenes und (von ihm abhängig) von Didymus dem Blinden aus dem Altertum in griechischer und lateinischer Form überliefert. Nun findet es sich auch im Thomas-Evangelium (Spruch 82). In einer ungefähr im 4. Jahrhundert in Syrien verfaßten Abhandlung »von der vollkommenen Jüngerschaft und der vollkommenen Führerschaft, erläutert an Aussprüchen und Parabeln Jesu« ist der gleiche Spruch erhalten, allerdings heißt es da am Schluß:

⁴⁷ Vielhauer, S. 108; Michaelis S. 130.

⁴⁸ Vielhauer ebenda; Michaelis ebenda.

⁴⁹ Puech, a. a. O., S. 214 f.

⁵⁰ Über die Geschichte des alten Christentums in Ägypten orientiert jetzt knapp und sachlich R. Rémondon, Dictionnaire de Spiritualité, Band 4, Faszikel 26/27, Paris 1959, Spalte 532 bis 548.

⁵¹ Vgl. darüber jetzt G. Blond, ebenda Spalte 628–642.

⁵² Puech, a. a. O., S. 221. Puech ist es auch gelungen, mindestens zwei Bearbeitungen des Werks auszumachen, von denen eine wohl bis ins 5. und 6. Jahrhundert hinein noch von orthodoxen Kreisen gelesen worden sein dürfte, während die andere Fassung von einem gnostischen Redaktor da und dort umgearbeitet worden sei. — Auch der von mir in Anm. 11 aufgezeigte Tatbestand könnte hierher gehören.

»...ist fern vom Leben«. Für diese Variante ist belangreich, daß auch in der Verkündigung Jesu die beiden Begriffe »Leben« und »Reich« austauschbar sind. Mk 9, 43 und 9, 45 ist vom »Eingehen ins *Leben*« die Rede, und 9, 47 im selben Zusammenhang heißt es dann »Eingehen ins *Reich* Gottes« (vgl. desgleichen Mt 19, 16 f mit 19, 23 f). Mit anderen Worten, unser Logion kann leicht in beiderlei Gestalt auf echte Überlieferung zurückgehen. Freilich ist sein Verständnis nicht ganz leicht. Aber wir haben Mk 9, 49 ein ähnlich schwer erklärbares Jesuswort durch den Stichwortzusammenhang erhalten: »Jeder wird mit Feuer gesalzen werden, und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen werden.« Beide Worte, das kanonische und das außerkanonische, haben wohl den gleichen Sinn. Wie bei den Opfern das Salz erforderlich war, so ist bei jedem (das heißt, der Jesu Jünger sein will) das Feuer notwendig. An die Stelle des Opfers im Alten Bund tritt nunmehr der Christ: will er Anteil am Leben, am Reich Gottes haben, dann muß er durch das Feuer des Gerichts.

Wir sind in der Lage, das geheimnisvolle Wort noch in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen⁵³. Wir kennen ein griechisches Sprichwort: »Wer Zeus nahe ist, ist dem Blitz nahe« und ein anderes: »Fern von Zeus und damit vom Blitz«. Wurden Personen vom Blitz getroffen, dann hatte die Antike zwei Deutungen für diesen Vorfall bereit: einmal kann darin die Strafe Gottes erblickt werden, andererseits aber galt oft der vom Blitz Getroffene geradezu als Liebling des Zeus, der ihn zu sich genommen hat. Für den gewöhnlichen Sterblichen freilich war beides kaum erwünscht; Gottes Nähe so oder so ist gefährlich. Alte griechische Erklärer dieser Sprichwörter verstehen sie von der Nähe des Tyrannen: so nützlich und erstrebenswert manchen die Freundschaft des Herrschers erscheinen mag, so gefährlich ist sie, denn bei der ganzen Unberechenbarkeit, deren Tyrannen fähig sind, kann solche Freundschaft jäh in Haß und tödliche Feindschaft umschlagen. Man erinnere sich an die Geschichte Davids am Hofe Sauls oder an die sehr deutliche Schilderung dieser Gefahren bei Epiktet (Diatriben IV, I, 45–50).

Ein glücklicher Zufall hat uns in der schon oben angeführten *Disciplina Clericalis* des Petrus Alfonsi einen späten Beleg dieses griechischen Worts übermittelt. Um die guten und schlechten Seiten der Freundschaft mit Herrschern zu schildern (de familiaritate regis), zitiert der Autor ein angebliches Philosophenwort: »Der König gleicht dem Feuer: kommst du ihm allzu nahe, brennst du an; kommst du ganz aus seiner Nähe fort, dann mußt du frieren«⁵⁴. Im Vergleich mit den griechischen Sprichwörtern muß man feststellen, daß an die Stelle des Zeus der König getreten ist, ganz nach der Interpretation, die das Wort vom Tyrannen verstan-

⁵³ Die Belege zum Ganzen mit genaueren Ausführungen siehe in meinem eben in der »Theologischen Zeitschrift« — Basel erscheinenden Aufsatz: »Qui iuxta me est, iuxta ignem est«. Zur Interpretation von Mk 9, 49 vgl. H. Zimmermann, Theologische Quartalschrift Tübingen 139 (1959), 28–39.

⁵⁴ Hilka-Söderhjelm, a. a. O., S. 39.

den wissen wollte. Zudem tritt für den Blitz das Feuer ein. Mag sein, daß dies dadurch verursacht worden ist, daß in der Poesie mitunter »Feuer« für den »Blitz« gesagt wird (vgl. Sophokles, *Antigone* 131 u. a.).

Man sieht, unser mutmaßliches Jesuswort steht irgendwie in der Mitte zwischen dem frühen und dem späten der von uns beigezogenen Texte. Und noch etwas: es ist in einen völlig neuen Bezug gebracht, der in seiner tief religiösen Sphäre dem alten ursprünglichen griechischen nicht unähnlich ist: Die Nähe Jesu ist zwar gefährlich, aber sie muß es sein, man muß durch diese Bedrängnis hindurch zum Heil gelangen, denn nichts als das wahre, ewige, unverlierbare Heil wird mit den Begriffen »Reich« oder »Leben« je in ihrer spezifischen Eigenart umschrieben⁵⁵. Daß Jesus an ein bekanntes hellenistisches Sprichwort angeknüpft und es in seiner Weise verwendet hätte, ist durchaus möglich und hat seine Parallele etwa in dem Wort: »Laß die Toten ihre Toten begraben!«, das man in den Euripides-scholien zur *Alkestis* gefunden hat⁵⁶.

Ein sehr dunkles, fast unverständliches Logion, das uns allein das Thomas-Evangelium berichtet (81), ist dieses: »Jesus hat gesagt: Wer reich wurde, möge König werden, und wer Macht hat, möge verleugnen!« Nach dem geläufigen semitischen Parallelismus membrorum, der zwei Verse so miteinander verbindet, daß in beiden ähnliches ausgesagt wird, dürfen wir vermuten, daß hier vom Reichen etwas Ähnliches ausgesagt, oder genauer verlangt wird wie vom Mächtigen. »Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen« (Mt 26, 52), sagt Jesus; er will keine Machtdemonstrationen (Mt 26, 53), spricht sich gegen Gewaltanwendung aus (Mt 5, 39). Man muß weiter wissen, daß biblischem Sprachgebrauch gemäß manche Zeitwörter, eben auch »verleugnen«, einen weiteren Bedeutungsumfang haben als in unseren modernen Sprachen. So ist 2 Tim 3, 5 von Leuten die Rede, die sich den Anschein der Frömmigkeit geben, deren Kraft aber verleugnen, d. h. sie nicht zur Auswirkung in ihrem Leben kommen lassen. Genauso ist 2 Makk 6, 18 ff vom Verleugner einer Sitte, eines Gebots die Rede, was man nicht anders zu verstehen hat als von einem Nichthalten, Nichtbeachten. Es geht also nicht um Verleugnen in Worten, sondern um ein Verleugnen in der Tat, also um ein Nichtüben. »Wer Macht besitzt, soll sie nicht ausüben!« ist also die eine Aussage unseres Logions, und die zweite vom Königwerden wird demnach vom rechten Gebrauch des Reichtums handeln. Der Orientale sieht im Königtum zwei Aufgabenbereiche, Rächer und Strafer jeder Ungerechtigkeit und Schützer, Förderer, Belohner aller Guten zu sein. Die Bibel kennt diese Gegenüberstellung an vielen Stellen. »Des Königs Zorn ist wie das Brüllen des Löwen, und wie der Tau aufs Gras ist seine Heiterkeit« (Spr 19, 12, vgl. 14, 35). Wie alle vor der Furcht vor dem König und seiner unumschränkten Macht beherrscht sind, so erfreut man sich andererseits gern an der freigegebenen,

⁵⁵ Vgl. über diese Begriffe R. Schnackenburg: »Reich Gottes« in: J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959, 654–666 und E. Schmitt, »Leben«, ebenda S. 476–482.

⁵⁶ Siehe A. T. Ehrhardt, *Studia Theologica*, Lund 6 (1952) 128–164.

heiteren Güte, die einen edlen Herrscher vor allem auszeichnet. Ein assyrisches Sprichwort lautet: »Schenken ist eines Königs Sache, Wohltun Sache des Mundschenks.« Man kann den gleichen Text auch anders übersetzen: »Wenn der König schenkt, dann tut auch sein Mundschenk Gutes« im Sinn von: »Wie der Herr, so der Knecht« und ähnlich⁵⁷. Trotzdem wird auch so das besondere Augenmerk auf die schenkende Güte des Herrschers gelenkt. Walther von der Vogelweide (19, 23 f) schreibt: »Denk an den milten Salatîn, der jach daz küneges hende dürcel solten sîn«: Denk an den guten Salatin, der gesagt hat, daß eines Königs Hände löchrig (freigebig) sein sollten! Nach Guy d'Evreux (vor 1300) hat unser König Christus seiner Freigebigkeit wegen (am Kreuz) durchbohrte Hände⁵⁸. Wenn die Menge Jesus nach der wunderbaren Speisung durch die Brotvermehrung zum König ausrufen will (Jo 6, 14 f), dann deshalb, weil sie sich einen König wünscht, der alle Güter schenkt – an sein Gericht, an sein »Feuer« (von dem wir eben noch sprachen) denkt niemand! Wer also, so mochte Jesus gemeint haben, zu Reichtum und zu Gütern in dieser Welt gelangt ist, der soll sich deren nicht bedienen, um andere zu beherrschen, sie sich untertan zu machen, sondern mit dem Seinen freigebig umgehen wie ein idealer König. Jesu Lehre vom Reichtum, seinen Gefahren und seinem rechten Gebrauch sind bekannt⁵⁹. Daß sich unser apokryphes Logion hier recht gut einfügt, wenn man es richtig verstehen gelernt hat, wird man nicht leugnen können⁶⁰.

»Selig der Mensch, der gelitten hat: er hat das Leben gefunden« (Logion 58). Im Jakobusbrief heißt es: »Selig der Mann, der in der Versuchung standhält! Wenn er sich bewährt, wird er das Leben als Siegeskranz empfangen« (1, 12); das Thema steht auch im ersten Petrusbrief 3, 14: »Müßtet ihr um der Gerechtigkeit willen leiden, selig seid ihr!« M. E. Boismard hat das Thema als Bestandteil einer Taufliturgie erkannt, vgl. Jak 1, 2–4; Röm 5, 3–5; Petr 1, 6–9, deren judenchristlicher Urform der Jakobustext am nächsten kommt⁶¹. Man kann hierher auch das angebliche Herrenwort ziehen, das uns Tertullian berichtet, »daß nämlich niemand, ohne versucht worden zu sein, das Himmelreich erlangen würde« (de baptisate 20)⁶². Die Leiden werden auch Versuchungen genannt, weil sie An-

⁵⁷ Vgl. Sir 19, 2; L. W. King, *First Steps in Assyrian*, London 1898, 294 und R. H. Pfeiffer, in *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1955², 825.

⁵⁸ Hinweis von A. Kracher-Graz, der eben eine Neuausgabe Walthers vorbereitet: Guy d'Evreux bei A. E. Schönbach, *Sitzungsberichte Wien* 9 (1902) 19.

⁵⁹ Vgl. den Artikel »Reichtum« von R. Koch in meinem *Bibeltheol. Wörterbuch*, a. a. O., S. 666 bis 673.

⁶⁰ Übersetzt man mit *Doresse*, a. a. O., S. 106: »... und der, der eine Kraft hat, sei barmherzig!«, dann kommt man im Grund auf die gleiche Deutung, die ich gegeben habe. — Im übrigen vgl. die Hinweise im Kommentar *Doresse*, S. 191. Dabei halte man sich vor Augen, daß wir an dieser Stelle uns nicht um die Deutungen und Spekulationen kümmern, die den einzelnen Texten von den Gnostikern gegeben werden konnten und gegeben worden sind, sondern um ihren ursprünglichen Sinn, den sie im Mund Jesu gehabt haben mußten.

⁶¹ *Revue Biblique* 64 (1957) 161–183.

⁶² Vgl. *Jeremias*, a. a. O., 55–57.

laß zum Unglauben und Abfall werden können. Mt 5, 10ff: »Selig, wenn man euch verfolgt...!« Das Lebensgesetz Christi ist das des Christen: »Mußte er denn nicht (sagt er von sich zu den Emmausjüngern, Lk 24, 26) dies alles leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen!« Hier heißt es: durch Leiden zur Herrlichkeit, in unserm Logion durch Leiden zum Leben. Wie das Leben wieder nicht das irdische, hinfällige ist, sondern das ganze, unverlierbare, das Leben als Heilsgut, so ist auch das Leiden nicht irgendeines, sondern das Leiden um Christi willen, das Leiden, das als Versuchung und Verfolgung kommt und das durchgestanden werden muß. Gerade darin, daß sowohl das Leben genannt wird, ohne durch irgendeine Näherbestimmung, durch ein engeres, schon interpretierendes Wort (wie »Herrlichkeit«) ersetzt zu werden, als auch das Leiden nicht schon genauer charakterisiert wird (als »Versuchung« etwa), kann man den ursprünglichen Wortlaut eines echten Jesusworts in unserem Logion wiederfinden. So spricht Jesus einfach von der Basileia, vom Königtum, und meint das Königtum Gottes, das Reich Gottes, das Himmelreich, wie Matthäus zu sagen pflegt. Eine echt semitische Sprechweise setzt gern das Allgemeinere und meint das Besondere. Nur so werden auch paradoxe Wendungen, wie sie Jesus liebt, möglich: »Wer das Leben liebt, wird es verlieren, wer es verliert (um meinetwillen), wird es gewinnen!« Nach allem also hat das Wort echt jesuanischen Klang, geht wenigstens auf judenchristliche, palästinensische Ursprünge zurück.

»Seine Jünger sprachen zu ihm: An welchem Tage wird die Ruhe der Toten eintreten? und an welchem Tage wird die neue Welt kommen? Er sprach zu ihnen: Jene (Ruhe), die ihr erwartet, sie kam; aber ihr kennt sie nicht« (Logion 51). Vgl. Jo I, 26: »Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt« (vgl. auch Jo 1, 10). Oft haben nicht nur das Volk, sondern auch die Jünger den Herrn nicht verstanden und mußten eine Rüge hinnehmen. Fragen wie diese haben sie wohl gestellt und eine ähnliche offene Antwort erhalten. Mt 11, 28: »Kommt zu mir alle, die ihr voll Mühsal und beladen seid, ich will euch *ausruhen lassen*« sagt Jesus. Im Mt-Evangelium wie im Logion des Thomas-Evangeliums steht das gleiche Wort. Auch Offb 14, 13 dürfen die Toten, die im Herrn sterben, *ausruhen* von ihren Mühsalen, denn ihre Werke folgen ihnen. Die älteste christliche Gemeindepredigt, der sogenannte zweite Clemensbrief, etwa gegen 150 in Korinth oder Alexandrien entstanden⁶³, tröstet die Brüder, das heißt die Christen, damit, »daß der Aufenthalt dieses Fleisches in dieser Welt gering ist und von kurzer Dauer, die Verheißung Christi aber groß, nämlich die *Ruhe* des künftigen Reiches und des ewigen Lebens« (5,5). Hier haben wir also etwa eine Definition der *ἀνάπαυσις*, der *Ruhe* im Sinn ur-christlicher Verkündigung: die herrliche Verheißung Christi ist die messianische Heilszeit, die jetzt schon begonnen hat, weil das Reich, die Gottesherrschaft und das wahre Leben jetzt schon irgendwie existent sind, dann aber strahlend und vollkommen und unverlierbar offenbar sein werden. Die vollkommene *ἀνάπαυσις*, die Ruhe und Erholung von der irdischen Drangsal, ist im

⁶³ Vgl. Altaner, a. a. O., S. 82 f und Quasten-Laporte, a. a. O., S. 64–68.

Prinzip auch jetzt schon da wie die Gottesherrschaft, wie das wahre Leben für den, der glaubt, für den Menschen in Christus. In dieser Richtung muß das Verständnis unseres Logions gesucht werden.

»Seine Jünger sprachen zu ihm: Vierundzwanzig Propheten redeten in Israel und redeten alle in dir (über dich). Er sprach zu ihnen: Ihr verließt den in eurer Gegenwart Lebenden und spracht von den Toten« (52). Wir kennen das Wort schon durch Augustinus, der es in dem Traktat eines Markioniten gefunden hat und uns auch die Situationsangabe genauer mitteilt als Pseudothomas⁶⁴. »Als die Apostel fragten, was von den jüdischen Propheten zu halten sei, die, wie man annahm, über sein Kommen etwas in bezug auf die Vergangenheit ankündigten, antwortete unser Herr, (schmerzlich) bewegt dadurch, daß sie jetzt noch derartiges erwogen: ‚Ihr habt den Lebendigen verstoßen, der vor euch steht und schwatzt von den Toten.‘« Die Jüngerfrage beschäftigt sich mit messianischen Aussagen der Propheten, die »in bezug auf die Vergangenheit« gesagt waren: Zum Beispiel Dan 7, 13: »Und siehe, mit den Wolken des Himmels *kam* einer, der einem Menschen *glich*...« und Is 53: »Er *wuchs* vor uns auf wie ein Sproß... er *hatte* weder Gestalt noch Schönheit... verachtet *war* er... unsere Krankheiten *hat* er getragen und unsere Schmerzen geschleppt...« Jesus weist diese Jüngerfrage mit Schärfe zurück, denn sie ist im Grunde nicht die Frage der Jünger, sondern die fremde Ansicht jüdischer Kreise, die einen Verstorbenen als Messias erwarten. Jesu Enttäuschung kommt daher, daß die Jünger nach allem, was er ihnen gesagt und getan hat, noch nicht begriffen haben, daß diese Frage gegenstandslos geworden ist, weil Er ja vor ihnen leibhaftig und lebendig dasteht.

Vielleicht darf man in der Erklärung des Logions noch etwas weiter gehen. Man erwartet einen eschatologischen Propheten. Dt 18, 15: »Einen Propheten wird dir der Herr, dein Gott, erwecken, der mir ähnlich sein wird« prophezeit Moses dem Volk. Von dieser Aussage her leiten sich und um sie gruppieren sich die Anschauungen des Judentums. Man erwartet die Rückkehr des Moses selbst; Is 53 könnte der leidende Gottesknecht (wir haben einiges davon eben zitiert) als Moses redivivus anzusehen sein; häufig wird auch die Rückkehr des Elias erwartet, zuweilen die Rückkehr Henochs. In Schriften judenchristlichen Ursprungs erscheint der »wahre Prophet« seit Adam immer wieder die Jahrhunderte hindurch, indem er Namen und Gestalt wechselt, bis er einst am Ende im Menschensohn kommt, ja Jesus erhält den Titel »der wahre Prophet«⁶⁵. Noch etwas: man muß den Ausdruck Augustins, »in praeteritum« hätten die Propheten etwas von seiner Ankunft verkündet, nicht gerade übersetzen: »in bezug auf die Vergangenheit«, man kann vielmehr wiedergeben: »sie haben von seiner Ankunft verkün-

⁶⁴ Belege und Interpretation bei Jeremias, a. a. O., S. 70–73.

⁶⁵ Vgl. zu den von uns hier nur angedeuteten Lehren ausführlich O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 11–49 und G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band VI, 847–849 und 860 f.

digend auf einen Toten Bezug genommen«⁶⁶. Aber auch unabhängig von dieser Übersetzungsmöglichkeit kann Jesu Antwort in etwa folgendermaßen verstanden werden: Ihr kümmert euch um Tote, weil man Prophezeiungen auf einen Toten kennt, als ob ein Toter, einer der alten Propheten in mir wiedererstanden sei; so einem Toten wendet ihr euch zu (in euren Gedanken), und damit wendet ihr euch ab von dem, der vor euch lebendig steht. – Diese Antwort Jesu negiert seine Identität mit einem toten (in ihm etwa wiedererstandenen) Propheten. Und diese Antwort scheint noch mehr nahezulegen: Ihr denkt an die Propheten, die tot sind, und überseht damit den lebendigen, wahren Propheten, der vor euch steht. Jesus bezeichnet sich nie ausdrücklich als den endzeitlichen Propheten, wie er denn auch in seiner sonstigen Verkündigung das Messiasgeheimnis wahrte⁶⁷. Die Evangelien berichten uns, daß Jesus seine Jünger gefragt habe, für wen ihn die Leute hielten. »Sie antworteten ihm: ‚Für Johannes den Täufer, wieder andere für Elias, wieder andere für einen von den (alten) Propheten.‘ – Da fragte er sie: ‚Und ihr – für wen haltet ihr mich?‘ Petrus gab ihm zur Antwort: ‚Du bist der Messias.‘ Da gab er ihnen den strengen Befehl, mit niemanden darüber zu sprechen« (Mk 8, 27–30, vgl. Lk 9, 18–21). Es könnte bei dieser Gelegenheit gewesen sein, daß die Jünger den Herrn gefragt hätten, was denn an den Meinungen dieser Leute, von denen sie ihm erzählten, dran sei, und Jesus könnte darauf mit seiner Rüge geantwortet und ihnen die Rede abgeschnitten haben, ohne ihre Neugier zu befriedigen, aber auch ohne ihnen zugleich die Unsinnigkeit der Idee von einer Reinkarnation eines alten Propheten in seiner Person mit seinem schroffen Wort zu verhehlen.

Man kann in den Evangelien das Bestreben erkennen, solcherart »Jüngerschelte« auszumerzen; Matthäus und Lukas lassen sie wiederholt weg, während Markus sie berichtet⁶⁸. Jesus mag tatsächlich seinen Jüngern eine ähnliche, wenn auch härtere Belehrung zuteil haben werden lassen wie dem Volk in bezug auf Johannes den Täufer (vgl. Mt 11, 7–14): Der Täufer ist »mehr als ein Prophet«... »und er ist nun, wenn ihr's gelten lassen wollt, der Elias, der kommen soll«! Der Täufer ist im typologischen Sinn der Elias, er war gemeint, wenn von Elias die Rede war, aber er ist nicht der reinkarnierte Elias. Jesus schleudert es seinen Jüngern ins Gesicht: »Ich bin nicht einer von den Propheten, ich bin mehr als das, ich bin nicht ein (wiedergekehrter) Toter (Prophet), sondern der Lebendige (Prophet, ja mehr als dies...)!« »Seine Jünger sprachen zu ihm: Nützt die Beschneidung oder nicht? Er sprach zu ihnen: Wenn sie nützte, hätte ihr (Mehrzahl) Vater sie von ihrer Mutter beschnitten gezeugt. Aber die wahre Beschneidung im Geiste fand vollen Nutzen« (Logion 53). Das scharfe Wort ist sehr beachtlich.

⁶⁶ »praeteritus« im Sinn von »demortuus« steht z. B. bei Properz, 2, 10, 52. Die Wendung »in praeteritum« steht bei Sueton, Domitian 9 von einem Straferlaß »für das Vergangene«; Plinius sagt von den Kamelen, sie kämen tagelang ohne Wasser aus und stillten dann bei der nächsten Tränke den Durst »in praeteritum« und »in futurum« (nat. hist. 8, 68).

⁶⁷ Vgl. Friedrich, a. a. O., 849, 15 ff.

⁶⁸ Wie *Jeremias*, a. a. O., S. 71 mit Recht feststellt.

Allein in der synoptischen Tradition ist die Beschneidung noch kein Problem. Ihre Vornahme am Täufer und am Jesusknaben wird ausdrücklich erwähnt. (Lk 1, 37; 2, 21). Zum Problem wurde sie erst mit der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde. Paulus fordert die Beschneidung des Herzens (Röm 2, 29) in Fortführung alttestamentlicher Bildrede (Jer 4, 4 usw.), bezeichnet die christliche Taufe geradezu als »Christusbeschneidung« (Kol 2, 11 f), kann sich aber nicht ohne schweren Kampf gegenüber dem Judentum und der zögernden Urgemeinde durchsetzen, wenn er auch theoretisch die Zustimmung der Urapostel auf dem Apostelkonzil zu gewinnen vermochte (Gal 2, 1–10; Apg 15, 6–31)⁶⁹. Aus all dem ist leicht zu ersehen, daß schwerlich ein Wort wie unser Logion bekannt gewesen sein kann, ein Wort, das autoritativ jedem Streit den Boden entzogen hätte. Ist das Wort auch nicht von Jesus, so ist es doch gut erfunden, man vergleiche Jo 4, 23 das Wort von den *wahren* Anbetern Gottes *im Geist* und Röm 2, 29 die »Beschneidung... *im Geist*«. Im Kolosserbrief, von dem die gnostischen Systeme wiederholt Gebrauch machen, heißt es, daß in Christus die Fülle (πληρωμα) der Gottheit wohne, »und in ihm habt ihr teil an der Fülle (!)... in ihm empfangt ihr eine Beschneidung nicht von Menschenhand, durch die Ablegung des Fleischesleibes, durch die Christus-Beschneidung... in der Taufe...« (2, 9–12). Hier wird deutlich, was für ein Interesse die Gnostiker an unserem Logion haben mußten. Es geht um die »wahre Beschneidung im Geist«, die allein von Nutzen ist, weil sie das *Ablegen des Fleischesleibes* (!) bedeutet, während durch die materielle Beschneidung nur ein kleines Stückchen Fleisch weggenommen wurde. Bei Johannes (3, 5 f) sagt Jesus zu Nikodemus: »Ich sag dir allen Ernstes, wenn einer nicht aus ‚Wasser und Geist‘ (vgl. Ez 36, 25 f) geboren wird, so kann er nicht in das Gottesreich eingehen. Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch – was aus dem Geist geboren ist, ist Geist.« Die Naassener sagen daraufhin: »Aus Wasser und Geist allein wird der Pneumatiker geboren, nicht der Sarkiker (d. i. der fleischliche Mensch)«⁷⁰. Das Logion des Pseudothomas, mag es nun einen orthodoxen Sinn gehabt haben, ist von Gnostikern wohl nur auf Grund von Kol 2, 11 verstanden worden: hier allein findet sich genau der Ausdruck »wahre Beschneidung im Geist« wieder⁷¹ und hier ist sie mit dem »völligen Ablegen des Fleischesleibes« identifiziert; diese wahre, unsichtbare Beschneidung ist in Christus schon vollzogen, weil er den Fleischesleib bereits abgelegt hat. Das Ablegen des Fleischesleibes, oder wie es Römer 6, 6 heißt: »unser alter Mensch ward gekreuzigt, damit unser Leib der Sünde zerstört würde«, ist gleichbedeutend mit dem Ab-

⁶⁹ Ich folge fast wörtlich *J. Schmid*, Lexikon für Theologie und Kirche, II 1958², 290 f. Vgl. zudem *J. Daniélou*, Circoncision et baptême, Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift M. Schmaus, München 1957, 755–776.

⁷⁰ Vgl. *Leisegang*, a. a. O., S. 140 und *Völker*, a. a. O., S. 17, 1 f.

⁷¹ »Nicht mit Händen gemacht«, ἀχειροποίητος ist für Paulus gleich »ewig«, »himmlisch« vgl. 2 Kor 5, 1 und *E. Lohmeyer*, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, Göttingen 1954, 108, Anm. 4. — *M. Dibelius*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, 3. Aufl. von H. Greeven Tübingen 1953, 30: »es klingt der Gedanke an, daß, was nicht mit Händen gemacht ist, eigentlich das Wahre sei, vgl. Philos Gegenüberstellung Spec. Leg. I, 66 f.«

legen des alten Menschen, um »den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gottes Urbild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist« (Eph 4, 22–24), mit der »neuen Schöpfung« (2 Kor 5, 17). Paulus schreibt (Gal 6, 13–15): »Man möchte euch nur beschneiden lassen, um sich ob eures Fleisches zu rühmen... Ob man beschnitten ist oder nicht, weder das eine noch das andere hat Bedeutung: sondern nur die *neue Schöpfung*!« Diese »neue Schöpfung« und den »neuen Menschen« deuten die Naassener ganz in ihrem Sinn, auf den, der nicht mehr Mann oder Weib, sondern Mannweib, himmlisch, vollkommen, pneumatisch ist⁷². Wenn man in diese gnostische Spiritualität einmal ein wenig eingedrungen ist, dann versteht man, warum Logien, wie das eben behandelte, in das Thomas-evangelium aufgenommen worden sind.

Die etwas überkluge Art der Argumentation: weil die Kinder nicht schon beschnitten geboren würden, sei die Beschneidung nutzlos, erinnert an ein Agraphon, das hier kurz angeführt werden soll, weil es erst jüngst entdeckt worden ist: Zu Mt 24, 51: »dort wird Heulen und Zähneknirschen sein« liest man in einer griechischen Version des sogenannten Opus Imperfectum in Matthaeum, einer der Jünger, der dabeistand, habe den Herrn gefragt: »Rabbi, wie wird das möglich sein, wenn einer keine Zähne mehr hat?« Jesus habe geantwortet: »Sorg dich nicht, du Kleingläubiger, wenn einer keine Zähne mehr hat, werden ihm welche gemacht werden!«⁷³

Auch der Form nach, als Jüngerfrage und Jüngerbelehrung bzw. -zurechtweisung gehört dies angebliche Jesuswort zu den drei vorhin aufgeführten Logien des Thomasevangeliums. Wenn der Spruch von der Beschneidung schon sicher nicht von Jesus stammt, so kommen die andern drei hier erwähnten Agrapha doch nahe an jesuanische Ausdrucksweise und jesuanischen Geist heran; trotzdem kann man nur sehr bedingt an jesuanischen Ursprung denken. Gerade daß sich alle diese Worte von den Gnostikern in ihrem Sinn vorzüglich verstehen ließen, könnte den Verdacht erwecken, daß sie von ihnen gebildet worden wären.

Wir haben oben eine Deutung des Logions »die Ruhe ist schon gekommen« gegeben, wie sie etwa im Verständnis orthodoxer Christen zu denken wäre. Aber lesen wir einen kurzen Naassenertext nach, wo (ἀνα)παύειν (ruhen, zur Ruhe bringen) mit dem Logos in Verbindung gebracht wird: »Die Phrygier nennen ihn auch Papas, weil er alles zum Stehen brachte (παντα ἔπavσεν), was vor seinem Auftreten in ungeordneter und zweckloser Bewegung war. Denn der Name Papas ist allen himmlischen, irdischen und unterirdischen Dingen gemeinsam, die rufen: Hemme, hemme (παύε, παύε) die Unordnung der Welt und schaffe Frieden denen, die ferne, das ist den stofflichen und irdischen, und denen, die nahe sind,

⁷² Text bei Völker, a. a. O., S. 13, 8 ff.

⁷³ P. R. Coleman-Norton, The Catholic Biblical Quarterly 12 (1950), 439–449; vgl. M. Zerwick, Verbum Domini, Rom 29 (1951) 115.

das ist den geistigen und vernünftigen, vollkommenen Menschen«⁷⁴. Wollte man von den oben schon genannten Texten der kanonischen Evangelien ausgehend ein neues Herrenwort bilden, um diesen gnostischen Gedanken, er, Jesus, der Logos, ist die Ruhe, der Ruhebringer, der Friedensstifter, auszudrücken, dann mußte man geradezu auf eine Fassung verfallen wie die, die das Thomas-evangelium bringt.

Nicht viel anders liegen die Dinge bei dem Spruch über die alttestamentlichen Propheten. In einem Bericht Hippolyts über das gnostisch-valentinische System steht folgendes: »Alle Propheten und das Gesetz haben durch den Demiurgen, den törichten Gott, gesprochen, sind freilich selbst nichtswissende Toren. Deswegen sagt der Erlöser: ‚Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber‘ (Jo 10, 8), und der Apostel: ‚Das Geheimnis, das den früheren Geschlechtern nicht bekannt wurde‘ (Röm 16, 25). Denn kein Prophet, sagt Valentinus, hat irgendetwas über das gesprochen, wovon wir reden: man wußte nichts davon«⁷⁵. Aber hier haben wir glücklicherweise eine Parallelüberlieferung durch Augustin, die uns den Spruch etwas genauer (nämlich unter Angabe der Situation des Gesprächs) vermittelt, und wir sind (wie zu zeigen versucht worden ist) eher in der Lage, ihn mit Jesu zu verbinden. Hält man den eben zitierten gnostischen Text daneben, dann versteht man auch, warum die bei Augustin noch vorhandene Begründung der Jüngerfrage bei Pseudothomas ohne Schaden weggelassen werden konnte: es kam nicht darauf an, ob die Jüngerfrage ein Problem zeitgenössischer Juden aufgriff, warum die Propheten auf einen Toten oder in bezug auf die Vergangenheit prophezeit hätten, sondern nur darauf, daß die Propheten allesamt nichts gewußt haben, weil aus ihnen nur der Demiurg gesprochen hat. Erst jetzt am Ende der Schöpfung sollte die »Offenbarung der Söhne Gottes« geschehen, der Schleier, mit dem der psychische Mensch verhüllt war, gehoben werden. Und da der Schleier gehoben und die Geheimnisse sichtbar gemacht werden sollten, wurde Christus geboren aus der Jungfrau Maria, nach dem Schriftwort: »Der Heilige Geist wird über dich kommen« (Lk 1, 35) – der Geist ist die Sophia! – »und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten« – der Allerhöchste ist der Demiurg! Nicht wie die nach Adam Erschaffenen, die allein vom Demiurgen erschaffen wurden, stammt Jesus *nur* vom Demiurgen; diesem verdankt er nur Gestalt und Körperbau, seine Wesenheit zeugte vielmehr der Heilige Geist, die Sophia, damit so der himmlische Logos entstehe⁷⁶. – Für den Gnostiker mußten in dem Jesuswort also Jesus als der Logos, der wahre Offenbarer und Lebensbringer, die alttestamentlichen Propheten aber als törichte, tote Schwätzer gegenübergestellt erscheinen und das in dem ganzen scharfen Gegensatz, den erst gnostische Lehre zu erkennen glaubte.

⁷⁴ Text bei Völker, a. a. O., S. 20, 10 ff; Übersetzung bei Konrad Graf Preysing, Des hl. Hippolytus... Widerlegung aller Häresien, Bibliothek der Kirchenväter Bd. 40, München 1922, 102.

⁷⁵ Text bei Völker, a. a. O., S. 134, 11 ff, übersetzt bei Preysing a. a. O., S. 172.

⁷⁶ Vgl. den Text bei Völker, a. a. O., S. 134, 16 ff, Preysing ebenda.

Wie dem auch sei, wir können weder bei diesem Logion von den Propheten noch bei dem anderen von der bereits gekommenen Ruhe, noch weniger bei dem Agraphon von den ausgefallenen Zähnen mit Sicherheit nachweisen, daß sie nachträglich gebildet seien, bleibt also ein gewisser Anspruch auf Ursprünglichkeit. Zwei andere Logien (28 und 77), die schon vom Papyrus Oxyrhynchos I zum Teil bekannt waren und die Jeremias eingehend interpretiert hat⁷⁷, wollen wir hier nicht nochmals behandeln, zumal gegen ihre Echtheit schwerwiegende Bedenken geäußert worden sind⁷⁸.

Ein Vorwurf gegen die Pharisäer, der nach Quispel⁷⁹ gute, alte Tradition sein kann, stellt eine gewisse Parallele zu jenem Wehe wider die Pharisäer dar, die die Schlüssel der Erkenntnis genommen haben, wovon wir oben schon gehandelt haben. »Jesus hat gesagt: Weh ihnen, den Pharisäern, denn sie gleichen einem Hund, der in der Krippe der Ochsen liegt und selbst nicht frißt und die Ochsen nicht fressen läßt« (102). Die Griechen hatten ein Sprichwort: *Κύων ἐν φάτινῃ*, »der Hund in der Krippe«. Erklärt wird das Wort von den alten Parömiographen dahin, daß es Leute gibt, die etwas weder selbst genießen noch andere genießen lassen⁸⁰.

Diese Parallelen sprechen keineswegs gegen die Echtheit des Jesuslogions, Jesus hat wiederholt volkstümliche Sprichwörter aufgegriffen⁸¹. Auffallend ist allerdings, daß Jesus in den synoptischen Evangelien die Pharisäer mit seinem »Wehe euch, ihr...« direkt apostrophiert, während er bei Pseudothomas »Wehe ihnen, den Pharisäern« sagt. Wenn man annehmen will, daß jemand das Logion auf Grund des hellenistischen Sprichworts geformt hätte, würde sich leicht die Formulierung in der dritten Person erklären, aber man dürfte umgekehrt fragen, wenn jemand absichtlich Jesus ein Wort in den Mund legen wollte, hätte er es dann nicht viel glaubhafter in die zweite Person fassen können? Wenn unser Logion auch nicht exakt in das Schema der Wehrede Jesu paßt⁸², kann es vielleicht doch zu anderer Gelegenheit gesprochen worden sein.

⁷⁷ A. a. O., S. 66–70 und 88–91.

⁷⁸ Köster, a. a. O., S. 234–237.

⁷⁹ Vigiliae Christianae 11 (1957) 204.

⁸⁰ Eine ebenfalls von »Ochsen« redende Fabel bei E. Perry, *Aesopica*, Urbana 1952, 696 (Nr. 702), ebenda S. 276 steht das aesopische Sprichwort: »Ein Hund liegt in einer Krippe zu Tisch, frißt selbst nicht und hält auch den Esel davon ab«, dazu findet sich die Erklärung: das zeigt die Bosheit eines schamlosen Mannes, der einen anderen von einer Nahrung verdrängt, die er selbst nicht anrührt. Vgl. weiter Macarius 5, 34 und Diogenianus Vindobonensis 2, 83 (beide bei Leutsch-Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*) und Lukian, *Timon* 14, 123 und *Adv. Indoctum* 30, 125, weiters Halm, *Aesops Fabeln* Nr. 228 und eine gesteigerte Fassung (Hund auf Rosen!) bei Straton, *Anthologia Graeca* 12, 236 (ich verweise hier auf die vorzügliche Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar von H. Beckby bei E. Heimeran, München, 4 Bde. 1957 ff.)

⁸¹ Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957⁸; Index unter »Sprichwörter«.

⁸² Zur Auseinandersetzung Christi mit den Pharisäern siehe jetzt W. Beilner, *Christus und die*

Sollte dies der Fall sein, dann hätten wir etwa zwei Interpretationsmöglichkeiten. Da ist einmal die jüdische Vorstellung vom eschatologischen Mahl, das Gott für die Gerechten bereitet. Lk 14, 15 sagt ein Pharisäer zu Jesus: »Selig, wer im Reiche Gottes zu Tische sitzen darf!« Daraufhin erzählt Jesus das Gleichnis vom großen Gastmahl, wie der Geber des Gastmahls seinen Knecht aussendet, um die Geladenen zu erinnern und wie diese sich einer nach dem andern mit allerlei Ausreden zu entschuldigen suchen, wie dann der Gastgeber zornig wird und den Knecht ausschickt, auf den Straßen die Armen und Kranken und Blinden usw. zu Gast zu laden. Und dann schließt Jesus mit dem Wort: »Ich sage euch aber, keiner von denen, die geladen waren, wird von meinem Mahle kosten!« (14, 24). Nachdem Jesus den großen Glauben des heidnischen Hauptmanns gesehen hatte, den ihm Israel verweigerte, klagt er und verkündet: »Viele werden von Aufgang und Untergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen, die Kinder des Reiches aber werden ausgestoßen in die Finsternis draußen...« (Mt 8, 11 f.)⁸³. Man könnte nun sagen, die Pharisäer und Schriftgelehrten verschließen durch ihren Unglauben an Jesus als den Messias sich selbst den Zugang zu diesem »Mahl der Erlösung«, wie sich rabbinische Texte ausdrücken⁸⁴, und geben durch ihre eigene Ablehnung auch dem Volk ein verderbliches Beispiel, dem dann seinerseits der Glaube schwerfallen muß, so daß auch das Volk an dem Zugang zu diesem Mahl gehemmt wird.

Die andere mögliche Erklärung des Logions ist die, daß es vielmehr um die »geistige Speise« geht (vgl. zum Sprachgebrauch ganz allgemein 1 Kor 10, 3; 3, 2 und ähnlich Jo 4, 34). Vor allem ist an die geistige Speise zu denken, die der Menschensohn selbst gibt und selbst ist (Jo 6, 27 und 6, 55). Wer zu ihm kommt und an ihn glaubt, wird nicht mehr hungern und nicht mehr dürsten (Jo 6, 35). Es ist klar, daß hier von dem geistigen Brot der Übergang zu dem Jesu Gegenwart im Abendmahl darstellenden vollzogen ist. In dem Wort Jo 6, 35 spricht Jesus als der Offenbarer: »Ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nicht mehr dürsten.« Das ist echt semitischer verteilender Parallelismus, der zum Verständnis zusammengekommen werden muß. Zu ihm kommt, wer ihn hört und daraufhin an ihn glaubt, und diesem Glaubenden an den Offenbarer wird zunächst die geistige Nahrung der Erkenntnis zuteil. Die Anspielung auf Sir 15, 3 »Sie (die Weisheit) speist ihn mit dem Brot der Klugheit und tränkt ihn mit dem Wasser der Einsicht« (vgl. 24, 21) macht das deutlich. Die Nahrung ist Symbol für die Offenbarung; im Judentum wird die Thora als »Brot« bezeichnet⁸⁵, das Manna auf die Weisheit

Pharisäer, Wien 1959, zum Bemühen, die Form und das Schema der Wehrufe zu bestimmen S. 210 f, zur Auslegung des Wehrufs über das Verschließen des Himmelreichs S. 214 f.

⁸³ Vgl. die einschlägigen Artikel von J. Behm in Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 640–643, 674–676, Bd. II, 33–35, 686–693.

⁸⁴ Pesiq R 41, P. Billerbeck (H. L. Strack), Kommentar zum Neuen Testament Bd. IV/2, 1157.

⁸⁵ Vgl. zum Ganzen R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1956¹⁴, 164 ff. mit Ergänzungsheft 1957.

gedeutet. In mandäischen und manichäischen Texten wird die »Wahrheit« und »Weisheit« als geistige Speise gereicht, und besonders in den Thomasakten (vgl. 6; 7; 36; 61; 120) ist von der göttlichen, vollkommenen Speise die Rede⁸⁶.

Mit dieser letzteren Deutung kämen wir dem synoptischen Weheruf von dem Verschließen des Himmelreiches nahe, wo (Lk 11, 52) die Pharisäer beschuldigt werden, den Schlüssel der *Erkenntnis* weggenommen zu haben. Wie es immer um das gnostische Interesse an beiden Wehesprüchen bestellt ist (es ist natürlich kein Zufall, daß Logion 39 die Lukasfassung bevorzugt!), wir dürfen unser Logion gewiß ernst nehmen in seiner Schärfe, mit der Jesus darin über den Unglauben der führenden religiösen Schichten der Juden klagt, ähnlich wie er vor den Jüngern einmal über das Ärgernisgeben gesprochen hat. Lk 17, 1 f steht die ursprüngliche Fassung: »Es ist undenkbar, daß keine Ärgernisse kommen; aber wehe dem, durch den sie kommen! Es wäre ihm besser, es würde ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt und er würde ins Meer geworfen, als daß er auch nur einem von den Kleinen Anlaß zum Bösen würde.« Man hat sich den Kopf zerbrochen, wer mit den Kleinen gemeint sei, die Kinder, die Jünger, die noch nicht im Glauben Gefestigten, aber man hat unterdessen erkannt, »daß unser Wort auf jeden Fall einen gewissen Spielraum in der Bedeutung verlangt«⁸⁷. Nun läßt sich aber feststellen, daß die »Kleinen« im rabbinischen Sprachgebrauch durchwegs etwa soviel wie die Unreifen, die Kleingläubigen sind, im Gegensatz zu den »thorabelesenen Alten«⁸⁸. Da gibt es einen Satz wie: »Die Kleinen, die Söhne der Frevler des Landes, haben keinen Anteil am künftigen Leben«⁸⁹. Im Syrischen wird mit dem gleichen Stamm (qtn) auch das »mindere« Volk bezeichnet⁹⁰, und dieser Ausdruck findet sich auffallenderweise bei Jo 7, 49 in der altsyrischen Bibel⁹¹ für das griechische *ὄχλος*, »Volksmenge«, an einer Stelle, wo die Pharisäer sich über die Botschaft einiger Leute ärgern, daß viele an Jesus glaubten und ihn für den Messias hielten. Diesen begeisterten Leuten halten die Pharisäer entgegen: »Habt ihr euch denn auch verführen lassen? Ist etwa einer von den Ratsherren oder von den Pharisäern zum Glauben an ihn gekommen? Ach dieser Volkshaufe, der vom Gesetz nichts versteht! Verflucht seien sie!« (Jo 7, 47–49). Hier darf man sich an Mt 11, 25 f erinnern: »Jesus sprach: Ich preise dich, Vater..., daß du dies vor den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber geoffenbart hast!« Jesus gewinnt seine Jünger aus den gesetzesunkundigen Volksschichten, aus den Armen und Thoraunkundigen; von da gesehen, kann es weiter nicht verwundern, daß *μικροί* (Kleine) und *νήπιοι* (Unmündige) geradezu

⁸⁶ Siehe Behm, a. a. O., I, 642 f.

⁸⁷ So O. Michel, bei Kittel, Theolog. Wörterbuch IV, 655, 24 f.

⁸⁸ Billerbeck, a. a. O., I, 438 f; III, 462, vgl. Michel, a. a. O., 652, 18 ff; 655. 4 ff.

⁸⁹ Tosephta Sanh. XIII Anf. bei J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim IV, Leipzig 1889, 284.

⁹⁰ K. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Halle 1928², 659.

⁹¹ Vgl. O. Klein, Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanonischen Evangelien, Gießen 1916, 90a und A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien, II/2, Berlin 1911, 175.

Jüngerbezeichnung wird. Es ist nicht von vornherein ausgeschlossen, daß »diese Kleinen« in dem Wort vom Ärgernis dem rabbinischen Sprachgebrauch entsprechend von den gesetzesunkundigen Volksschichten gebraucht wurde, und daß das Wort vom Ärgernisgeben im Grund die Pharisäer im Auge hatte. Jesus hat schwerlich vorausgesetzt, daß die Jünger »einem der an ihn Glaubenden« (wie Mk und Mt hinzufügen) Ärgernis geben könnten, aber er mußte fast an die Pharisäer und Schriftgelehrten denken, die an ihm Ärgernis genommen hatten (vgl. Mt 15, 12; Lk 2, 34) und damit dem in der Schrift nicht bewanderten Volk ihrerseits Ärgernis gaben, wie das an der vorhin angeführten Johannesstelle ausdrücklich geschieht.

In einer Situation wie der Lk 17, 1 f gegebenen könnte Jesus ganz gut von den Pharisäern gesprochen haben, wie es das Logion des Pseudothomas referiert. Auch acht Königreichsgleichnisse bietet das Thomasevangelium, davon sind zwei völlig neu, weder in kanonischer noch außerkanonischer Überlieferung auf uns gekommen⁹². Fast alle sind auch irgendwie in gnostischen Texten, wie uns einzelne Spuren zeigen, verwendet worden. Es braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden, daß wir auch in diesen Texten mannigfache Kombinationen und Abweichungen von unseren kanonischen Evangelientexten feststellen können. Da ist das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13, 31 f; Mk 4, 30–32; Lk 13, 18 f) in Logion 20. Ein Naassenertext lautet: »Dies ist das Wort Gottes, das ein Wort der Offenbarung der großen Kraft ist. Deshalb ist es versiegelt, verborgen und verhüllt und liegt in dem Raume, wo die Wurzel des Alls gründet, die Wurzel aller Welten, Kräfte, Gedanken, Götter, Engel, abgesandte Geister... des unteilbaren Punktes, aus dem die allmähliche Vergrößerung des Kleinsten entspringt; der Punkt, der nichts ist und aus nichts besteht, der unteilbar ist, wird durch sich selbst zu einer für seine eigene Erkenntnis unfassbaren Größe werden. Dieser ist das *Himmelreich*, das *Senfkörnlein*, der unteilbare Punkt, der im Körper ist, den niemand kennt als allein die Geistigen«⁹³. Dann finden wir (Logion 57) das Gleichnis vom Unkraut (Mt 13, 24–30); wir haben eingangs schon von der eschatologischen »Ernte« gehandelt, die für die Gnostiker Anlaß zu manchen Spekulationen wurde. Logion 76 bringt das Gleichnis von der Perle (Mt 13, 45 f). Ebenfalls in einer Naassenerschrift lesen wir: »Lebendig nennen sie (die Phryger) Worte und Gedanken und Menschen, die Perlen jenes Unbezeichneten, die in die Schöpfung herabgeworfen sind. Das bedeutet das Wort: ‚Werfet nicht das Heilige den Hunden und die Perlen nicht den Schweinen vor‘ (Mt 7, 6). Dabei sagen sie, eines Weibes Umgang mit einem Manne sei der Schweine und Hunde wert«⁹⁴. Die Perle, der Schatz, der nicht vergeht, den der Gnostiker ebenfalls suchen soll, gewinnt durch solchen Text die richtige Farbe! Sie steht für die

⁹² Diese Gleichnisse sind zusammengestellt, ediert und lateinisch übersetzt von G. Garitte und interpretiert von L. Cerfaux in *Le Muséon* 70 (1957) 307–327.

⁹³ Text bei Völker 24 f und Preysing 107 f.

⁹⁴ Völker, 21 f und Preysing 104.

gnostische Erkenntnis von dem Wesen des Männlichen und Weiblichen, wie wir das früher schon erklärt haben (vgl. übrigens Logion 93 mit Mt 7, 6).

Logion 96 erzählt das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13, 33; Lk 13, 20 f), allerdings stark verändert, wenn sich auch die drei wichtigsten Teile finden: Weib, Sauerteig, Mehl. In der gleichen Naassenerschrift, die wir schon zitiert haben, lesen wir: »Die Kenntnis von dem Becher Anakreons, der im Schweigen unaussprechliches Geheimnis kündet, genügte den Menschen allen. Anakreons Becher ist nämlich stumm; er sagt von ihm, er künde ihm in unausgesprochenem Worte, wer er werden solle, das ist ein Geistiger, nicht ein Fleischlicher, wenn er das im Schweigen verborgene Geheimnis erlausche; dies Geheimnis sei das Wasser, das Jesus bei jener schönen Hochzeit verwandelte und zu Wein machte (vgl. Jo 2, 1 ff). Das ist der große wahre ‚Anfang der Zeichen‘ (Jo 2, 11), den Jesus in Kana in Galiläa machte und wobei er das Himmelreich offenbarte. Dies ist das Himmelreich, das in uns liegt wie ein Schatz, wie ein unter drei Maß Mehl verborgener Sauerteig«⁹⁵. Logion 96 fügt an das Gleichnis das uns auch sonst in der synoptischen Überlieferung begegnende: »Wer Ohren hat, der höre!« an. Diese Aufforderung zum Hören interpretiert unsere Naassenerschrift: »das bedeutet, es gibt keinen Hörer dieser Geheimnisse außer die vollkommenen Gnostiker«⁹⁶.

Logion 97 bringt uns ein sehr schwer erklärbares Gleichnis, das vom zerbrochenen Krug. Wir kennen es erst aus dem Thomas-Evangelium. Die Texte aus dem Evangelium Veritatis, die Cerfaux zur Deutung heranzuziehen sucht⁹⁷, stellen gewiß irgendwie eine Parallele im Ausdruck her, vermögen aber vielleicht doch nicht ganz das Gleichnis selbst in seinem gnostischen Verständnis für uns begreifbar zu machen. Wir kennen aus dem Barnabasbrief den Ausdruck »das Gefäß des Geistes« für den Leib (7, 3; 11, 9; 21, 8) und aus dem Pastor Hermiae (Mand. 5, 1, 2) folgende Vorstellung: »Wenn du geduldig bist, so wird der Heilige Geist, der in dir wohnt, rein sein, nie verdunkelt vom Schatten eines anderen bösen Geistes, sondern in weitem Raume wohnend, wird er jauchzen und fröhlich sein mit dem Gefäß, in dem er wohnt, und Gott dienen in großer Fröhlichkeit, da es ihm wohl ergeht.« Darauf folgt die Paränese: »Der Jähzorn verdrängt den guten Geist; denn in der Geduld wohnt der Herr, im Jähzorn der Teufel. Schüttet man Wermut in einen Krug mit Honig, dann wird der ganze Honig verdorben; die Geduld ist süßer als Honig und brauchbar für den Herrn, der Jähzorn aber bitter und unbrauchbar; vermischt sich der Jähzorn mit der Geduld, dann wird die Geduld befleckt und ihr Gebet unannehmbar für den Herrn« (ebenda 3–6). Paulus weiß (2 Kor 4, 7), daß wir den Schatz, die Heilsbotschaft des Evangeliums, in irdenen Gefäßen tragen, woraus sich ergibt: auch der Überschwang unserer Kraft ist Gottes eigen und kommt nicht von uns. Wir seien allenthalben bedrängt, aber

⁹⁵ Völker, 18, 8 ff und Preysing 99.

⁹⁶ Völker, 21, 20 f und Preysing 103.

⁹⁷ Cerfaux, a. a. O., S. 326.

nicht erdrückt, trügen das Todesleiden Jesu an unserem Leibe, damit auch Jesu Leben an unserem Leibe in Erscheinung trete (ebenda 8–10). Auch unser Naassenertext kennt diese Paulusstelle: »Der eingefügte Adamas (Ps 118, 22; Is 28, 16) ist der *innere Mensch*, ... der in das stoffliche Scherbegebilde des Vergessens herabgebracht worden ist«⁹⁸. Die Frau verstand nicht zu »arbeiten«, darum ist ihr ein Henkel aus dem Krug gebrochen und der Inhalt, ohne daß sie's merkte, veronnen. Wir kommen noch auf das »arbeiten« zu sprechen. Der unmittelbar auf dieses Gleichnis im Thomas-Evangelium folgende Text (98) spricht von dem Mann, der sich übt, um einen Großen zu töten. Auch dieses Bild ist uns nicht anderswo überliefert, und wir können seinen Sinn nur sehr schwer enträtseln. Unser Naassenertext spricht einmal davon, daß die Vollkommenen durch den Genuß von Milch und Honig (was natürlich Bild für die Heilsgüter ist, also hier für die Gnosis) *königlos* (ἀβασιλευτος) werden und an der Fülle (am πλήρωμα) teilhaben⁹⁹. Wir könnten so auch das schon oben besprochene Logion gnostisch verstehen: Wer reich (an Gnosis) geworden ist, wird (selbst) König werden (und dadurch königslos!), und wer die Kraft (die gnostische Dynamis) hat, der soll entsagen (dem Umgang mit dem Weib). Und andererseits dürfen wir, glaube ich, das andere Logion: »Wer gelitten hat, hat das Leben gefunden«, das wir auch oben schon ausführlich erörtert haben, gewissermaßen als Schlüsseltext für das in unseren Texten häufige »arbeiten«, »sich mühen«, »leiden« oder wie die Synonyma noch heißen, verstehen. Die Frau, die nicht zu arbeiten (sich zu mühen) versteht, verliert das Königreich, das in unserem Thomasevangelium ganz verinnerlicht und mit dem inneren, pneumatischen Menschen gleichgesetzt ist. Der Mann, der sich müht, daheim mit dem Schwert trainiert, gewinnt die Königsherrschaft, er tötet die *μεγιστᾶνες*, was Offb 6, 15 parallel neben »Könige« steht und sicher in etwa ein Gleichwort dafür ist. Vielleicht ist der Ausdruck *μεγιστᾶνες* durch Offb 18, 23 zu erklären, wo vom Gottesgericht über Babylon, mit der »die Könige der Erde Unzucht getrieben haben« (Offb 18, 9), gesprochen wird und der Ausdruck die Könige der Erde von 18, 9 durch die *μεγιστᾶνες der Erde* ersetzt wird. Cerfaux wird richtig sehen, wenn er meint, die erste Handlung »zu Hause« gehe auf den Tod Christi, sein Fleisch sei der Schleier (Hebr 10, 20), die Trennungsmauer (Kol 2, 14 f; Eph 2, 14–16), nach dem Kreuzestod würde Christus die »Mächte« (oder den Demiurgen) vernichten¹⁰⁰. Cerfaux sieht hierin eine Variante zu dem im Evangelium Veritatis gebotenen Erlösungstext: »Er (Christus) begibt sich herab zum Tode, während doch das ewige Leben auf ihn gelegt ist. Nachdem er sich der zerrissenen Lumpen entledigt hatte, legte er die Unzerstörbarkeit an, die niemand ihm entreißen kann«¹⁰¹. Gleichwohl gilt auch hier, daß der Gnostiker, einmal in die Lage seiner Existenz eingeweiht, das Gleiche

⁹⁸ Völker, 16, 11 ff und Preysing 96 f.

⁹⁹ Wörtlich nach dem Text bei Völker 21, 23 ff und Preysing 104.

¹⁰⁰ A. a. O., S. 326.

¹⁰¹ A. a. O., S. 326, Evangelium Veritatis 20, 30–38. Ich benütze die Übersetzung von Hans-Martin Schenke, Die Herkunft des sogenannten Ev. Ver., Berlin 1958, 37.

zu tun hat, sich freizumachen von dem Fleische usw. Insofern trifft das Gleichnis Christus vorbildlich, den Gnostiker, insofern er das gleiche noch zu tun hat.

Wir kommen zum Gleichnis vom »Verlorenen Schaf« (Logion 107). Im Gegensatz zu Mt 18, 12–14 und Lk 15, 4–7, wo es die Barmherzigkeit lehrt, wird es bei Pseudothomas zum Himmelreichsgleichnis gemacht. Auch hier hat Cerfaux¹⁰² schon einige Texte zur Erläuterung beigebracht, die uns sicher in das richtige Klima führen, allein mich dünkt, daß Irenäus uns über die valentinianische Deutung des Gleichnisses kurz aber treffend informiert: »Das verirrte Schaf nämlich erklären sie für ihre Mutter, von der die irdische Kirche ausgesät sein soll; die Verirrung aber für ihren schmerzvollen Aufenthalt außerhalb des πλήρωμα«¹⁰³. Es geht also um die Heimführung aus der »πλάνη«, der Verirrung, ins »ἐν«, ins Eins, um die neue Schöpfung, die aus den zweien wieder eins macht, sie aus der Verlorenheit in der Materie in die Einheit des Geistes führt. So läßt die Parabel zwei Deutungen für den Gnostiker zu. Einmal hat Christus, indem er sich seines Fleischesleibes entledigte, in seinem Tod am Kreuz selbst wieder das »ἐν« gewonnen, daher betont unsere gnostische Fassung, »daß er sich abgemüht hatte«. Weiters betont Pseudothomas, daß das Schaf »größer« (wenn nicht überhaupt zu übersetzen ist: »das größte«) ist. Damit wird auf die Lehre angespielt, die oben zum Gleichnis vom Senfkorn aus dem Naassenertext angeführt worden ist und die auch in dem Gleichnis vom Sauerteig anklingt, wo es heißt, daß die Frau »große« Brote buk. Natürlich ist bei den neunundneunzig an das Zählen gedacht: man zählte mit der linken Hand bis neunundneunzig und wechselte dann mit hundert auf die rechte. Mit der »Findung des Einen« geschieht also der Übertritt ins ganz Große, Immense. Aber dieser Blickpunkt dürfte bei unsrer Parabel nicht das Wichtigste sein, so sehr es auch dazugehört, daß »das Unteilbare zur unfasßbaren Größe werde«, wie es in dem schon zitierten Naassenertext steht. Im Mittelpunkt steht bei uns vielmehr das »ἐν« selbst, die Eins, die gefunden worden ist, wodurch die Erlösung gewirkt wird. Daher auch liebt der Hirt des Gleichnisses dieses eine mehr als die neunundneunzig, weil Christus, so müssen wir erklären, diese Liebe zum »ἐν« dadurch bewiesen hat, daß er es durch seinen Tod wiederherstellen wollte, nicht nur für sich, sondern für die aus dem »ἐν« entsprungenen Menschen, die in die Irre, in die »πλάνη« geraten waren, geteilt als Mann und Weib. Christus liebt nicht nur das »ἐν« an sich, sondern auch das »ἐν«, insofern es die Verirrten allesamt wieder in Eins faßt und damit erlöst. Man vergleiche damit die im ganzen Neuen Testament und auch bei Paulus selbst einzigartige Aussage in Eph 5, 25, daß die Kirche das Objekt des Liebeserweises Christi ist¹⁰⁴; wie das gemeint ist, erhellt aus der unmittelbaren Folge, daß er sich nämlich für sie hingegeben habe, um sie zu reinigen! Man lese

¹⁰² A. a. O., S. 323 ff.

¹⁰³ Text bei Völcker, 122, 27 ff, übersetzt von E. Klebba, Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, I, München 1912, 26.

¹⁰⁴ Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, 255.

das mit den Augen des Gnostikers: dann heißt das nichts anderes als: ...um sie ins »*ἔν*« heimzuführen!

Mit der Parabel vom Schatz (Logion 109) können wir uns nunmehr kürzer fassen. Wir haben oben schon zu Logion 96 vom Sauerteig den bezüglichlichen Naassenertext geboten, der auch für den Schatz gilt: Der Schatz ist das gnostisch verstandene Himmelreich, das auch durch den Sauerteig versinnbildet wird, das Himmelreich, das in uns ist und das Jesus offenbart hat und dem Gnostiker offenbarend und es selbst zuerst verwirklichend schenkt. So ist auch beim Gleichnis vom Schatz, wie es im Thomas-Evangelium steht, Christus derjenige, der mit seiner Menschwerdung den Acker kauft, ihn bearbeitet durch sein Leiden und den Schatz findet, indem er sich seines Fleischesleibes entledigt, wodurch er das »*ἔν*« gewinnt. Doresse¹⁰⁵ hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Fassung des Thomas-Evangeliums nur lose mit Mt 13, 44 zusammenhängt, aber durch ein rabbinisches Gleichnis schon bekannt ist¹⁰⁶. Und wie es scheint, war für den Gnostiker ja sehr wichtig, daß der, der den Schatz fand, ihn »denen, die er wollte, auf Zinsen gab«, das heißt wohl nichts anderes, als daß er den Seinen die Gnosis mitteilte und ihnen damit auch den Weg gewiesen hat, den er ihnen selbst durch sein Erlösungswerk eröffnet hatte. »Denen, die er *wollte*«, heißt es hier, und beim verlorenen Schaf: »er *wollte* es mehr als die neunundneunzig« (wörtlich steht nämlich »wollte«, nicht »liebte«). Beide Male steht »wollen« mit Akkusativ wie Mt 27, 43, im Sinn des hebräischen »an jemandem Gefallen haben«, etwa fast »erwählen«. Die, die er »wollte«, sind natürlich die Gnostiker, denen er das Mysterium seines Königreichs anvertraut hat, Mysterium sowohl im Sinn von Geheimnis, das er offenbart, wie im Sinn von Sakrament, das vollzogen, gewirkt wird. Denn der Gnostiker muß selbst leiden, solange er in der »*πλάνη*«, der Verirrung ist, in der Geteiltheit, im Fleisch, bis er durch Enthaltensamkeit alles Fleischliche abgelegt hat, vom Weiblichen erlöst ist, sich selbst als Einziger (wohl im »*ἔν*« geeint) findet (vgl. Logion 111b: sicher gnostische Erfindung!). Man sieht, die Logien des Thomas-Evangeliums sind durch die Bank vom Auge des Gnostikers ausgewählt, was er dabei etwa aus alter und manchmal vielleicht echter Überlieferung geschöpft hat, hat er in seinem Sinn ausgelegt, manches hat er sicher neugebildet. Man denke, um unter einer Reihe von Logien nur zwei herauszugreifen, an 87 und 112, mit dem Wehe über das Hangen am Fleisch. Das ist natürlich am gnostischen Verständnis vom Fleischlichen orientiert und daher gesagt worden. Man vergleiche nur, was Hippolyt von Valentin berichtet, der einen eigenen Hymnus verfaßt hat: »Am Äther sehe ich alles im Geiste hangen, alles erkenne ich im Geiste getragen; das Fleisch zwar an der Psyche hängend, die Psyche von der Luft hinausgetragen, die Luft am Äther hangend... dies verstand er (Valentin) so: Das Fleisch ist die Materie, die an der Psyche des

¹⁰⁵ A. a. O., S. 202 f; hier auch schon ein Hinweis auf den Naassenertext.

¹⁰⁶ Billerbeck; a. a. O., I, 674.

Demiurgen hängt; die Psyche aber wird aus der Luft hinausgetragen, das ist der Demiurg aus dem Pneuma, das außerhalb des *πνεύμα* ist «¹⁰⁷.

Man muß also alle Stücke von der gnostischen Theologie her interpretieren und verstehen. Aber selbst für die Logien, die einen echten Eindruck machen, besteht nach allem Gefahr, daß sie nichts als gnostische Umbildungen oder Neuschöpfungen sind. So ist das Ergebnis unserer Untersuchung, die wir um der echten Herrenworte willen angestellt haben, was den Ertrag an solchen betrifft, nicht recht ermutigend, nicht reich ausgefallen. Dafür haben wir einiges zum Verständnis der an sich reizvollen Logien und Parabeln gewonnen, wenn unsere Hinweise auch erst einmal einer vorläufigen Deutung dienen sollten, ohne einen systematischen Kommentar bieten zu wollen, der das freilich allzu bruchstückhafte Material, das uns überkommen ist, völlig durchzumustern und im einzelnen auch unter der Frage, welche Schulen an dem einen oder anderen Text besonders interessiert gewesen sein mochten, aufarbeitet. Eins dürfte trotzdem deutlich ge-

¹⁰⁷ Widerlegung aller Häresien, VI, 37 bei *Preysing* 175 f. Vgl. dazu den griech. Text und die Interpretation bei Hilgenfeld, a. a. O., S. 304 f.

Schlußhinweis: Wer sich über die Deutung der echten Herrenworte und der kanonischen Gleichnisse näher unterrichten will, hat ausgezeichnete Hilfsmittel in den Kommentaren von *J. Schmid* (Regensburger Bibel, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, wo vom gleichen Verfasser auch eine Synopse der drei ersten Evangelien erschienen ist. In derselben Reihe findet sich auch der vortreffliche Kommentar zum Jo von *A. Wikenhauser*). Für »die Gleichnisse Jesu« sei auf die beiden Bücher verwiesen, die *W. Michaelis* (Furche Verlag, Hamburg 1956) und *J. Jeremias* (Verlag Vandenhoeck, Göttingen 1954, 3. Aufl.) unter diesem Titel veröffentlicht haben.

Hinweise auf die neueste Forschung: Einen Überblick über »Das Thomasevangelium in der neuesten Forschung« habe ich eben in *R. M. Grant-D. N. Freedman*, Geheime Worte Jesu, Scheffler, Frankfurt am Main 1960, S. 182–205 gegeben und dort auch nahezu vollständig die bisher erschienene Literatur zusammengestellt: S. 224–226. Einen einläßlichen Bericht mit exakten eigenen Beobachtungen hat O. Cullmann in der Theol. Lit. Zeitung 85 (1960), Sp. 321 bis 334 veröffentlicht. Ein Kommentar zum Thomasevangelium findet sich in dem eben genannten Werk von Grant. Die von G. Garitte vertretene These, daß die dem Thomasevangelium entsprechenden griechischen Oxyrrhynchussprüche nicht das Original des Thomasevangeliums darstellen, sondern aus dem Koptischen übersetzt sind (Le Muséon 73 [1960], S. 151–172 und ebenda S. 335–349), wird von A. Guillaumont (ebenda S. 325–333) und von diesem unabhängig von mir (bei Grant a. a. O. S. 185–191) wohl widerlegt. Logion 12, wo Jakobus, und Logion 13, wo Thomas eine Art Primat vor den Jüngern zugesprochen wird, habe ich vorhin natürlich unter den vermutlich echten Jesusworten nicht behandelt, siehe darüber, was ich bei Grant a. a. O. S. 204, Anm. 38 gesagt habe, und vor allem die solide Behandlung durch *K. Th. Schäfer*, Der Primat Petri und das Thomas-Evangelium, Festschrift f. J. Kard. Frings, 1960, S. 353–363. Das Gleichnis vom Attentäter (Logion 98) und das vom großen Fisch (Logion 8) sucht *C.-H. Hunzinger*, Festschrift J. Jeremias, Beih. z. Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 26 (1960), S. 209–220 mit beachtenswerten Gründen für echt zu erklären: In dem ersten sei wie Lk 14, 28–30 und Lk 14, 31 f der Gedanke ausgedrückt, daß Gott alles, was er beginnt, wohl überlegt hat und zu einem guten Ende bringt; im zweiten sei die Intention die gleiche wie in dem Gleichnis von der Perle (Mt 13, 45), was ich in *Verbum Domini* 37 (1959), S. 144 f be-

worden sein, daß die alte Nachricht, das Thomas-Evangelium sei von den Naasenern benutzt worden, im Recht sein wird. Daß es dann auch von Valentinianern als Grundlage für ihre Spekulationen gebraucht worden sei, wie verschiedentlich angenommen wird, dürfte sich auch an vielen Einzelzügen bewahrheiten. Doch haben wir es ja nicht daraufhin angelegt gehabt, derartige Thesen zu stützen, sondern lediglich etwas von den Sprüchen des *echten* Jesus herauszuschälen. Wenn wir dabei immer wieder auf den *gnostischen* Christus gestoßen sind, lag das nur in der gnostischen Tendenz des Epitomators, dem unser Anliegen ja fremd gewesen ist.

reits gesagt hatte. Die kürzere Fassung des Heilandsrufs (Mt 11, 28—30) in Logion 90 möchte ich in einem eben in der Theol. Zeitschr. Basel erscheinenden Artikel als ursprünglich ansehen. Die Diskussion, ob im Thomasevangelium wirklich da oder dort eine der synoptischen gleichwertige oder gar ältere Tradition greifbar wird, ist noch immer sehr im Fluß. Die methodisch einzig vertretbare Haltung ist zunächst die des Zweifels. Erst sorgfältige Einzeluntersuchungen, denen die Zustimmung der Kritiker zuteil wird, werden uns da weiter helfen; vgl. im übrigen Cullmanns vorhin genannten Ausführungen sowie H. W. Bartsch, *New Testament Studies* 6 (1960), S. 249—261 und was ich bei Grant a. a. O. S. 198—200 dargelegt habe. Wichtig wird auch sein, das Thomasevangelium vor allem in seine griechische Urform zurückzuübersetzen, weil von dieser Grundlage aus eine weit sicherere Interpretation möglich wird als von dem koptischen Text (vgl. meinen Aufsatz »Arbeitsaufgaben am koptischen Thomasevangelium«, *Vigiliae Christianae* 1960). Die für November 1960 angekündigten *Studies in the Gospel of Thomas* von R. McL. Wilson sind mir noch nicht zu Gesicht gekommen. Ebenso läßt die bei Brill längst überfällige große Kommentarausgabe des Thomasevangeliums, von der Text und Übersetzung in einem Vordruck erschienen sind, noch immer auf sich warten.

DAS EVANGELIUM NACH THOMAS

Übersetzt von Hans Quecke

Die folgende Übersetzung versucht, den erhaltenen koptischen Text möglichst treu wiederzugeben. Von den gewöhnlichsten deutschen Flickwörtern abgesehen, sind alle Änderungen am überlieferten Text kenntlich gemacht. Es bedeuten:

- () Worte, die wir im Deutschen der größeren Deutlichkeit halber hinzufügen, die aber nicht formell im koptischen Text stehen, oder kurze Erläuterungen.
- < > Worte, die vermutlich bei der Textüberlieferung verlorengegangen und jetzt vom Übersetzer wieder hinzugefügt worden sind.
- [] Worte, mit denen die Lücken (Beschädigungen der Handschrift) ergänzt worden sind.

Man vergesse nie, daß alle Ergänzungen auf Vermutungen beruhen und einen jeweils wechselnden Grad von Wahrscheinlichkeit, kaum jemals wirkliche Sicherheit für sich haben. An einigen Stellen wurde auf eine Ergänzung verzichtet. Sie sind durch... gekennzeichnet. An keiner dieser Stellen können mehr als ein oder zwei Worte fehlen.

Manche Stellen des koptischen Textes kann man auf verschiedene Weise übersetzen, ohne daß hier auf alle Doppeldeutigkeiten ausdrücklich hingewiesen werden konnte.

Von einer Zählung der einzelnen »Jesusworte« findet sich in der Handschrift keine Spur. Die hier gegebene Zählung folgt dem *Evangelium nach Thomas*, koptischer Text herausgegeben und übersetzt von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till und Yassah Abd al Masih, Leiden 1959. In eckigen Klammern wird (jeweils am Ende) die Zählung der *translatio princeps* gegeben, nämlich J. Leipoldt, Ein neues Evangelium? Das koptische Thomas-Evangelium übersetzt und besprochen, Theologische Literaturzeitung 83 (1958) 481–496. In einer neuen Auflage, J. Leipoldt und H.-M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi, Hamburg-Bergstedt 1960, hat Leipoldt aber seine Zählung selbst etwas verändert; die neue Zählung stimmt bis zu Nr. 71 mit der früheren überein, ab Nr. 72 weicht sie zunächst um eine Nummer von der früheren ab, von Nr. 94 bis Nr. 110 sogar um zwei, in den letzten Nummern von 111 ab wiederum um eine Nummer.

In runden Klammern sind im Text außerdem die Seiten der photographischen Ausgabe angegeben, P. Labib, Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, Band I, Kairo 1956.

(80) Das sind die geheimen Worte, die Jesus der Lebendige sprach und die Didymus Judas Thomas aufgeschrieben hat.

1. Und er sprach: Wer die Deutung dieser Worte finden wird, wird den Tod nicht kosten.

2. Jesus sprach: Wer sucht, höre nicht auf zu suchen, bis er findet. Und wenn er findet, wird er verwirrt werden, und wenn er verwirrt wird, wird er sich wundern, und er wird herrschen über das All. [1]

3. Jesus sprach: Wenn eure Anführer euch sagen: seht, das Königreich ist im Himmel, dann werden die Vögel des Himmels euch zuvorkommen. Wenn sie euch sagen: es ist im Meere, dann werden die Fische euch zuvorkommen. Aber das Königreich ist inwendig in euch und außerhalb von euch.

Wenn ihr euch erkennt, dann werdet ihr erkannt werden, (81) und ihr werdet wissen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid. Wenn ihr euch aber nicht erkennen werdet, dann seid ihr in Armut, und ihr seid die Armut. [2]

4. Jesus sprach: Der Greis wird in seinen Tagen nicht zögern, ein kleines Kind von sieben Tagen nach dem Ort des Lebens zu fragen, und er wird leben. Denn viele Erste werden Letzte werden. Und sie werden ein einziger werden. [3]

5. Jesus sprach: Erkenne, was vor deinem Angesicht ist, und was dir verborgen ist, wird dir enthüllt werden. Denn es gibt nichts Verborgenes, was nicht offenbar werden wird. [4]

6. Seine Jünger fragten ihn. Sie sagten zu ihm: Willst du, daß wir fasten? Und auf welche Weise sollen wir beten? Sollen wir Almosen geben? Und was sollen wir an Speise(vorschrift) beobachten? Jesus sprach: Lüget nicht! Und tuet nicht, was ihr haßt! Denn alle Dinge sind enthüllt vor dem Himmel. Es gibt nämlich nichts Verborgenes, was nicht offenbar werden wird, und nichts Verdecktes, was unenthüllt bleiben wird. [5]

7. Jesus sprach: Selig der Löwe, den der Mensch essen wird, und der Löwe wird Mensch. Und verabscheuungswürdig der Mensch, den der Löwe fressen wird; und der Löwe wird Mensch werden. [6]

8. Und er sprach: Der Mensch ist einem klugen Fischer gleich, der sein Netz ins Meer warf. Er zog es aus dem Meere herauf, voll von kleinen Fischen. Mitten unter ihnen fand der kluge Fischer einen guten großen Fisch. Er warf all die kleinen Fische [hin]ab (82) ins Meer. Ohne Schwierigkeit wählte er den großen Fisch. Wer Ohren hat zu hören, höre! [7]

9. Jesus sprach: Seht, der Sämann kam heraus. Er füllte seine Hand und warf. Einige (Körner) fielen auf den Weg. Die Vögel kamen und sammelten sie. Andere fielen auf den Fels, und sie schlugen keine Wurzeln hinunter in die Erde und schickten keine Ähren empor zum Himmel. Und andere fielen auf die Dornen. Sie erstickten den Samen, und der Wurm fraß sie. Und andere fielen auf gute Erde und sie brachte gute Frucht empor zum Himmel. Sie trug sechzig je Maß und hundertzwanzig je Maß. [8]

10. Jesus sprach: Ich habe Feuer auf die Erde geworfen. Und seht, ich hüte es, bis es lodert. [9]

11. Jesus sprach: Dieser Himmel wird vergehen, und der (Himmel) über ihm wird vergehen. Und die Toten leben nicht, und die Lebenden werden nicht sterben. Als ihr Totes aßet, machtet ihr es zu Lebendigem. Wenn ihr im Lichte seid, was werdet ihr dann tun? Als ihr einer wart, wurdet ihr zwei. Wenn ihr aber zwei seid, was werdet ihr dann tun? [10]

12. Die Jünger sagten zu Jesus: Wir wissen, daß du von uns gehen wirst. Wer wird dann unser Oberer sein? Jesus sprach zu ihnen: Da, wohin ihr gekommen seid, werdet ihr zu Jakobus dem Gerechten gehen, jener, um dessentwillen Himmel und Erde geworden sind. [11]

13. Jesus sprach zu seinen Jüngern: Vergleicht mich, und sagt mir, wem ich gleiche! Simon Petrus sagte zu ihm: Du gleichst einem gerechten Engel. Matthäus sagte zu ihm: (83) Du gleichst einem weisen, verständigen Menschen. Thomas sagte zu ihm: Meister, mein Mund wird es keinesfalls ertragen, daß ich sage, wem du gleichst. Jesus sprach: Ich bin nicht dein Meister, da du getrunken und dich an der sprudelnden Quelle berauscht hast, die ich (zu)gemessen habe. [12]

Dann nahm er ihn, entfernte sich und sprach drei Worte zu ihm. Als Thomas aber zu seinen Gefährten kam, fragten sie ihn: Was hat Jesus dir gesagt? Thomas sagte zu ihnen: Wenn ich euch eines von den Worten sage, die er mir gesagt hat, werdet ihr Steine nehmen und auf mich werfen. Und Feuer wird aus den Steinen fahren und euch verbrennen. [13]

14. Jesus sprach zu ihnen: Wenn ihr fastet, werdet ihr euch Sünde zeugen. Und wenn ihr betet, werdet ihr verurteilt werden. Und wenn ihr Almosen gebt, werdet ihr eurem Geiste (= euch selbst) schaden. Und wenn ihr in irgendein Land geht und in den Gegenden umherzieht, wenn man euch aufnimmt, eßt, was man euch vorsetzen wird, und heilt die Kranken dort! Denn was in euren Mund hineingeht, wird euch nicht verunreinigen. Was aber aus eurem Munde herauskommt, das wird euch verunreinigen. [14]

15. Jesus sprach: Wenn ihr den seht, der nicht vom Weibe geboren ist, werft euch auf euer Angesicht nieder und betet ihn an! Jener ist euer Vater. [15]

16. Jesus sprach: Vielleicht denken die Menschen, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Welt zu werfen, und wissen nicht, daß ich gekommen bin, Spaltungen auf die Erde zu werfen, Feuer, Schwert, Krieg. Es werden nämlich fünf (84) in einem Hause sein; drei werden gegen zwei sein und zwei gegen drei, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater. Und sie werden einsam dastehen. [16]

17. Jesus sprach: Ich werde euch geben, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keine Hand berührt hat, und was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist. [17]

18. Die Jünger sagten zu Jesus: Sage uns, wie wird unser Ende sein! Jesus sprach: Ihr habt ja den Anfang aufgedeckt, um nach dem Ende zu suchen. Wo der Anfang ist, da wird das Ende sein. Selig, wer im Anfang stehen wird. Er wird auch das Ende kennen, und er wird den Tod nicht kosten. [18]

19. Jesus sprach: Selig, wer war, ehe er ward.

Wenn ihr mir Jünger werdet und meine Worte hört, werden diese Steine euch dienen. Ihr habt ja fünf Bäume im Paradies, die sich Sommer und Winter nicht bewegen und deren Blätter niemals abfallen. Wer sie erkennen wird, wird den Tod nicht kosten. [19]

20. Die Jünger sagten zu Jesus: Sage uns, wem ist das Königreich der Himmel gleich! Er sprach zu ihnen: Es ist einem Senfkorn gleich. Es ist kleiner als alle Samen(körner). Wenn es aber auf das Land fällt, das man bearbeitet, treibt es einen großen Schößling und wird ein Schutz für die Vögel des Himmels. [20]

21. Maria sagte zu Jesus: Wem sind deine Jünger gleich? Jesus sprach: Sie sind (85) Kindern gleich, die sich auf einem Felde aufhalten, das ihnen nicht gehört. Wenn die Herren des Feldes kommen, werden sie sagen: laßt uns unser Feld! Sie sind nackt vor ihnen, daß sie es ihnen lassen und ihnen ihr Feld geben. [21]

Darum sage ich euch: Wenn der Hausherr weiß, daß der Dieb kommt, wird er wachen, bevor er gekommen ist, und ihn nicht in das Haus seines Königreiches einbrechen lassen, um seine Sachen wegzutragen. Ihr aber, wacht angesichts der Welt! Gürtet eure Hüften mit großer Kraft, damit die Räuber keinen Weg finden, zu euch zu kommen! Denn den Besitz, nach dem ihr ausschaut, werden sie finden.

Unter euch sei ein erfahrener Mann! Als die Frucht reifte, kam er eilends, seine Sichel in der Hand, und erntete sie. Wer Ohren hat zu hören, höre! [22]

22. Jesus sah kleine (Kindlein) saugen. Er sprach zu seinen Jüngern: Diese saugenden Kleinen sind denen gleich, die ins Königreich eingehen. Sie sagten zu ihm: Wenn wir klein sind, werden wir dann ins Königreich eingehen? Jesus sprach zu ihnen: Wenn ihr die zwei eins macht, und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht, und das Äußere wie das Innere, und das Obere wie das Untere, und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem einzigen macht, damit das Männliche nicht (mehr) männlich und das Weibliche nicht (mehr) weiblich sei, und wenn ihr Augen an Stelle eines Auges macht, eine Hand an Stelle einer Hand, und einen Fuß an Stelle eines Fußes, ein Bild an Stelle eines Bildes, dann werdet ihr in das [Königreich] eingehen. [23]

23. (86) Jesus sprach: Ich werde euch erwählen, einen aus tausend und zwei aus zehntausend. Und sie werden als ein einziger dastehen. [24]

24. Seine Jünger sagten: Zeige uns den Ort, an dem du bist! Denn wir müssen danach suchen. Er sprach zu ihnen: Wer Ohren hat, höre! Ein Licht ist in einem Lichtmenschen, und er erleuchtet die ganze Welt. Leuchtet er nicht, so ist Finsternis. [25]

25. Jesus sprach: Liebe deinen Bruder wie deine Seele (= dich selbst)! Gib auf ihn acht wie auf den Apfel deines Auges! [26]

26. Jesus sprach: Den Splitter im Auge deines Bruders siehst du, den Balken in deinem Auge aber siehst du nicht. Wenn du den Balken aus deinem Auge herausholst, dann wirst du sehen, um den Splitter aus dem Auge deines Bruders herauszuholen. [27]

27. Wenn ihr nicht gegenüber der Welt fastet, werdet ihr das Königreich nicht finden. Wenn ihr nicht den Sabbat als Sabbat haltet, werdet ihr den Vater nicht sehen. [28]

28. Jesus sprach: Ich stand mitten in der Welt und habe mich ihnen fleischlich geöffnet. Ich fand sie alle trunken. Keinen fand ich unter ihnen durstig, und meine Seele litt Schmerz über die Söhne der Menschen. Denn blind sind sie in ihrem Herzen und sehen nicht. Da sie leer in die Welt gekommen sind, suchten sie auch leer aus der Welt herauszugehen. Im übrigen sind sie jetzt trunken. Wenn sie (aber) ihren Wein von sich geben, dann werden sie sich bekehren. [29]

29. Jesus sprach: Wenn das Fleisch wegen des Geistes geworden ist, ist es wunderbar. Wenn aber der Geist wegen des Leibes, ist es höchst wunderbar. Ich aber wundere mich [...] .. (87) darüber, wie [e dieser] große Reichtum in dieser Armut Wohnung genommen hat. [30]

30. Jesus sprach: Wo drei Götter sind, sind sie Götter. Wo zwei oder einer sind, bin ich mit ihm. [31]

31. Jesus sprach: Kein Prophet ist genehm in seinem Dorfe. Kein Arzt pflegt die zu behandeln, die ihn kennen. [32]

32. Jesus sprach: Eine Stadt, die auf einem hohen Berge erbaut wird und stark ist, kann nicht fallen, noch wird sie verborgen sein können. [33]

33. Jesus sprach: Was du mit deinem Ohre hören wirst, verkünde mit dem anderen Ohre über eure Dächer! Denn niemand zündet eine Lampe an und stellt sie unter den Scheffel, noch stellt er sie an einen versteckten Ort, vielmehr stellt er sie auf den Leuchter, damit alle, die hereinkommen und hinausgehen, ihr Licht sehen. [34]

34. Jesus sprach: Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen sie alle beide in eine Grube. [35]

35. Jesus sprach: Niemand kann in das Haus des Starken eindringen und es mit Gewalt nehmen, es sei denn, er binde seine Hände. Dann wird er sein Haus ausräumen. [36]

36. Jesus sprach: Traget nicht von morgens bis abends und von abends bis morgens darum Sorge, was ihr anziehen werdet! [37]

37. Seine Jünger sagten: An welchem Tage wirst du uns erscheinen? Und an welchem Tage werden wir dich sehen? Jesus sprach: Wenn ihr eure Scham auszieht und eure Kleider nehmt und sie wie die kleinen (Kinder) unter eure Füße legt und sie mit Füßen tretet, dann [werdet ihr] (88) den Sohn des Lebendigen [sehen]. Und ihr werdet euch nicht fürchten. [38]

38. Jesus sprach: Viele Male habt ihr danach verlangt, diese Worte zu hören, die ich zu euch spreche. Und ihr habt keinen anderen, sie von ihm zu hören. Es werden Tage kommen, an denen ihr nach mir suchen, mich aber nicht finden werdet. [39]

39. Jesus sprach: Die Pharisäer und die Schriftgelehrten haben die Schlüssel der Erkenntnis genommen und sie verborgen. Weder sind sie eingetreten, noch haben sie die gelassen, die eintreten wollten. Ihr aber, seid klug wie die Schlangen und einfach wie die Tauben! [40]

40. Jesus sprach: Ein Weinstock wurde außerhalb des Vaters gepflanzt, und er hatte keine Kraft. Er wird mitsamt seiner Wurzel ausgerissen werden und zugrunde gehen. [41]

41. Jesus sprach: Wer in seiner Hand hat, dem wird gegeben werden. Und wer nicht hat, dem wird auch das bißchen genommen werden, das er hat. [42]

42. Jesus sprach: Werdet Vorübergehende! [43]

43. Seine Jünger sagten zu ihm: Wer bist du, der du dies zu uns sprichst? <Jesus sprach:> Durch das, was ich zu euch spreche, erkennt ihr nicht, wer ich bin? Aber ihr seid den Juden gleich geworden, denn die lieben den Baum und hassen seine Frucht, und sie lieben die Frucht und hassen den Baum. [44]

44. Jesus sprach: Wer den Vater lästern wird, dem wird vergeben werden. Und wer den Sohn lästern wird, dem wird vergeben werden. Wer aber den Heiligen Geist lästern wird, dem wird weder auf Erden noch im Himmel vergeben werden. [45]

45. Jesus sprach: Man liest Trauben nicht von Dornen und sammelt Feigen nicht von Disteln. Sie bringen nämlich keine Frucht. [Ein gu]ter Mann holt (89) Gutes aus seinem Schatz hervor. Ein böser Mann holt Übles aus seinem schlechten Schatz in seinem Herzen hervor, und er spricht Übles, denn aus dem Überfluß des Herzens holt er Schlechtes hervor. [46]

46. Jesus sprach: Von Adam bis zu Johannes dem Täufer steht unter den Weibgeborenen keiner höher als Johannes der Täufer, damit seine Augen nicht brechen¹. Ich habe aber gesagt: wer klein unter euch sein wird, der wird das Königreich erkennen und über Johannes erhoben werden. [47]

¹ Die Stelle ist sicher verderbt, der Text, wie er dasteht, nicht zu übersetzen. Die Übersetzung beruht auf einer paläographisch sehr einleuchtenden Verbesserung der Herausgeber, die jedoch den Sinn wohl auch nicht klärt.

47. Jesus sprach: Ein Mensch kann nicht auf zwei Pferden reiten oder zwei Bogen spannen. Und ein Knecht kann nicht zwei Herren dienen; oder er wird den einen ehren und den anderen schmähen. Man trinkt niemals alten Wein und begehrt sofort neuen Wein zu trinken. Auch füllt man nicht neuen Wein in alte Schläuche, damit sie nicht platzen. Und man füllt keinen alten Wein in einen neuen Schlauch, damit er nicht verdirbt. Man näht nicht einen alten Lappen auf ein neues Kleid, denn es wird ein Riß entstehen. [48]

48. Jesus sprach: Wenn zwei in ein und demselben Hause in Frieden miteinander leben, dann werden sie zum Berge sagen: heb dich hinweg! und er wird sich hinwegheben. [49]

49. Jesus sprach: Selig die Einsamen und die Erwählten; denn ihr werdet das Königreich finden. Da ihr aus ihm seid, werdet ihr wiederum dorthin gehen. [50]

50. Jesus sprach: Wenn die Leute euch sagen: woher seid ihr gekommen? so sagt ihnen: wir sind aus dem Licht gekommen, da, wo das Licht aus sich selbst entstanden ist. Es st[and] (90) und offenbarte sich in ihrem (Mehrzahl) Bilde. Wenn man zu euch sagt: Seid ihr es? ² so sagt: wir sind seine Söhne und sind die Erwählten des lebendigen Vaters. Wenn die Leute euch sagen: was ist das Zeichen eures Vaters in euch? so sagt ihnen: es ist Bewegung und Ruhe. [51]

51. Seine Jünger sagten zu ihm: An welchem Tage wird die Ruhe der Toten eintreten? Und an welchem Tage kommt die neue Welt? Er sprach zu ihnen: Die (Ruhe), nach der ihr ausschaut, ist (schon) gekommen, aber ihr erkennt sie nicht. [52]

52. Seine Jünger sagten zu ihm: Vierundzwanzig Propheten haben in Israel gesprochen, und sie haben alle über dich gesprochen. Er sprach zu ihnen: Ihr habt den Lebendigen vor euch verlassen und über die Toten gesprochen. [53]

53. Seine Jünger sagten zu ihm: Ist die Beschneidung nützlich oder nicht? Er sprach zu ihnen: Wäre die Beschneidung nützlich, ihr Vater würde sie beschnitten aus ihrer Mutter zeugen. Aber die wahre Beschneidung hat geistig allen Nutzen gefunden. [54]

54. Jesus sprach: Selig die Armen, denn euer ist das Königreich der Himmel. [55]

55. Jesus sprach: Wer seinen Vater nicht hassen wird und seine Mutter, wird mir nicht Jünger sein können. Und wer seinen Bruder nicht hassen wird und seine Schwester und nicht sein Kreuz tragen wird wie ich, wird meiner nicht würdig werden. [56]

56. Jesus sprach: Wer die Welt erkannt hat, hat einen Leichnam gefunden. Und wer einen Leichnam gefunden hat, die Welt ist seiner nicht wert. [57]

57. Jesus sprach: Das Königreich des Vaters ist einem Manne gleich, der [gute]n

² So wörtlich der Text (oder: »Ihr seid es.«); die Herausgeber schlagen Verbesserung in »Wer seid ihr?« vor.

Samen hat. Sein Feind kam nachts (91) und säte Unkraut unter den guten Samen. Der Mann ließ sie das Unkraut nicht ausreißen. Er sagte zu ihnen: Auf daß ihr nicht hingeht, das Unkraut auszureißen, und den Weizen mit ihm ausreißt. Am Tage der Ernte wird das Unkraut sich ja zeigen. Man reißt es aus und verbrennt es. [58]

58. Jesus sprach: Selig der Mensch, der gelitten hat. Er hat das Leben gefunden. [59]

59. Jesus sprach: Schaut nach dem Lebendigen, solange ihr lebt, damit ihr nicht sterbt und ihn zu sehen sucht, aber nicht sehen können werdet!

60. <Sie sahen> einen Samariter unterwegs nach Judäa ein Lamm tragen. Er sprach zu seinen Jüngern: Der um das Lamm herum?³ Sie sagten zu ihm: Um es zu töten und zu essen. Er sprach zu ihnen: Solange es lebt, wird er es nicht essen; aber wenn er es tötet und es ein Kadaver wird. Sie sagten: Anders wird er es nicht machen können. Er sprach zu ihnen: Suchet auch ihr euch einen Ort zur Ruhe, damit ihr nicht Kadaver werdet und gegessen werdet! [60]

61. Jesus sprach: Da werden zwei auf einem Bette ruhen; der eine wird leben, der andere wird sterben. [61]

Salome sprach: Wer bist du, Mensch? Wie aus einem⁴. Du hast mein Bett bestiegen und von meinem Tisch gegessen. Jesus sprach: Ich stamme von dem, der (was?) gleich ist. Man gab mir von dem, was meines Vaters ist. <Salome sprach:> Ich bin deine Jüngerin. <Jesus sprach:> Darum sage ich: Wenn er (es?) gleich⁵ ist, wird er (es?) voll des Lichtes werden; wenn er (es?) geteilt ist, wird er (es?) voll der Finsternis werden. [62]

62. Jesus sprach: Ich sage meine Geheimnisse den[en, die] (92) meine[r] Geheimnisse [würdig sind]. Was deine Rechte tut, deine Linke soll nicht wissen, was sie tut! [63]

63. Jesus sprach: Ein reicher Mann hatte viele Güter. Er sagte: ich werde meine Güter benutzen, um zu säen, zu ernten, zu pflanzen und meine Scheunen mit Frucht zu füllen, auf daß ich an nichts Mangel leide. Das war es, was er in seinem Herzen dachte. Und in jener Nacht starb er. Wer Ohren hat, höre! [64]

64. Jesus sprach: Ein Mann hat Gäste. Und als er das Mahl bereitet hatte, sandte er seinen Knecht, um die Gäste zu laden. Er kam zum ersten und sagte zu ihm: mein Herr lädt dich ein! Er sagte: Kaufleute schulden mir Geld. Sie kommen am Abend zu mir, und ich werde hingehen und ihnen Anweisungen geben. Ich bitte, mich für das Mahl zu entschuldigen. Er kam zu einem anderen und sagte zu ihm: mein Herr hat dich eingeladen! Er sagte zu ihm: ich habe ein Haus gekauft, und

³ So wörtlich der Text, der natürlich sinnlos ist. Eine sichere Verbesserung läßt sich nicht leicht geben, doch scheint deutlich zu sein, daß der Satz besagen will: »Wozu trägt der das Lamm?«

⁴ So wörtlich der Text; Till verbessert: »als wessen Sohn«.

⁵ Im Text steht »verlassen«, »wüst«; die Verbesserung in »gleich« (oder eine andere in »ver-eint«) von Till.

man bittet mich um einen Tag. Ich werde keine Zeit haben. Er kam zu einem anderen und sagte zu ihm: mein Herr lädt dich ein! Er sagte zu ihm: mein Freund will Hochzeit feiern, und ich soll das (Hochzeits)mahl herrichten. Ich werde nicht kommen können. Ich bitte, mich für das Mahl zu entschuldigen. Er ging zu einem anderen und sagte zu ihm: mein Herr lädt dich ein! Er sagte zu ihm: ich habe ein Dorf gekauft. Ich gehe hin, um die Pacht zu kassieren. Ich werde nicht kommen können. Ich bitte, mich zu entschuldigen. Der Knecht kam und sagte zu seinem Herrn: die du zum Mahl geladen hast, haben gebeten, sie zu entschuldigen. Der Herr sagte zu seinem Knecht: geh hinaus an die Wege und bringe, die du [finden wirst], auf daß sie Mahl halten! Die Käufer und die Kau[fleute werden] nicht ein[gehen] in die Orte meines Vaters. [65]

65. (93) Er sprach: Ein recht[schaffen]er Mann hat[te] einen Weinberg. Er gab ihn (Wein)bauern zur Bestellung, damit er von ihnen seine Frucht bekäme. Er sandte seinen Knecht, damit die Bauern ihm die Frucht des Weinberges gäben. Sie ergriffen seinen Knecht, schlugen ihn, und es fehlte nicht viel, so hätten sie ihn getötet. Der Knecht ging hin und sagte es seinem Herrn. Sein Herr sagte: vielleicht kannte er sie nicht⁶, und sandte einen anderen Knecht. Die Bauern schlugen (auch) den anderen. Da sandte der Herr seinen Sohn. Er sagte: vielleicht haben sie vor meinem Sohne Scheu. Da die Bauern wußten, daß er der Erbe des Weinbergs war, ergriffen sie ihn und töteten ihn. Wer Ohren hat, höre! [66]

66. Jesus sprach: Zeige mir den Stein, den die Bauleute verworfen haben! Er ist der Eckstein. [67]

67. Jesus sprach: Wer das All erkennt und sich selbst verfehlt, verfehlt den ganzen Ort (= das Ganze?). [68]

68. Jesus sprach: Selig seid ihr, wenn man euch haßt und verfolgt. Und dort, wo sie euch verfolgt haben, werden sie keinen Platz finden⁷. [69]

69. Jesus sprach: Selig sind, die verfolgt wurden in ihrem Herzen, jene, die den Vater in Wahrheit erkannten. Selig sind die Hungrigen, denn der Bauch dessen, der will, wird gesättigt werden⁸. [70]

70. Jesus sprach: Wenn ihr den in euch zeugt, den ihr besitzt, wird er euch retten. Wenn ihr diesen nicht in [euc]h besitzt, [wird] der, den ihr nicht in euch besitzt, euch [tö]ten. [71]

71. Jesus sprach: Ich werde [dies] Haus zerst[ören] und niemand wird es [wiede]r aufbauen können.

⁶ Die Herausgeber erwägen Verbesserung in: »Vielleicht kannten *sie ihn* nicht«.

⁷ Vielleicht ist auch dieser Text verderbt und wäre zu verbessern, entweder in: »Es wird sich kein Ort finden, an dem sie euch nicht verfolgt haben« oder (nach den Herausgebern) in: »Ihr werdet keinen Platz finden, wo ihr nicht verfolgt werdet« oder »Man wird keinen Ort finden, wo ihr verfolgt werdet.«

⁸ So wörtlich der Text; die Herausgeber erwägen Verbesserung in: »Sie werden ihren Bauch sättigen, womit sie wollen.«

72. (94) [Einer sagte zu ihm]: Sag meinen Brüdern, daß sie die Sachen meines Vaters mit mir [t]eilen! Er sprach zu ihm: Mensch! wer hat mich zum Teiler gemacht? Er wandte sich zu seinen Jüngern und sprach zu ihnen: Bin ich denn ein Teiler? [72]

73. Jesus sprach: Die Ernte ist zwar groß, aber die Arbeiter sind wenige. Bittet aber den Herrn, daß er Arbeiter aussende zur Ernte! [73]

74. Er sprach: Herr, viele sind um den Brunnen herum, aber niemand ist im Brunnen⁹. [74]

75. Jesus sprach: Viele stehen vor der Tür. Aber es sind die Einsamen, die ins Brautgemach eintreten werden. [75]

76. Jesus sprach: Das Königreich gleicht einem Kaufmanne, der eine Warenladung hat und eine Perle fand. Jener Kaufmann ist klug. Er verkaufte die Warenladung und kaufte sich einzig die Perle. Auch ihr, sucht nach seinem¹⁰ unvergänglichen, bleibenden Schatz, dem Ort, an den keine Motte herankommt, um zu fressen, und wo kein Wurm vernichtet! [76]

77. Jesus sprach: Ich bin das Licht, das über allen ist. Ich bin das All. Das All ist aus mir hervorgegangen, und das All ist zu mir gelangt. Spaltet ein Holz: ich bin da! Hebt den Stein: ihr werdet mich dort finden! [77]

78. Jesus sprach: Weshalb seid ihr hinaus aufs Feld gegangen? Ein Rohr zu sehen, das [v]om Winde bewegt wird? Einen M[enschen] zu sehn, der weiche Kleider trägt? [Seht, eure] Könige und eure Vornehmen, (95) die tragen weiche [Kleider]. Und sie [werden] die Wahrheit nicht erkennen können. [78]

79. Eine Frau sagt in der Menge zu ihm: Selig der Leib, der dich getragen. Und die Brüste, die dich gestillt. Er sprach zu [ihr]: Selig, die das Wort des Vaters gehört und es in Wahrheit gehütet haben. Denn es werden Tage kommen, da ihr sagt: selig der Leib, der nicht empfangen, und die Brüste, die keine Milch gegeben. [79]

80. Jesus sprach: Wer die Welt erkannt hat, hat den Leib gefunden. Wer aber den Leib gefunden hat¹¹, die Welt ist seiner nicht wert. [80]

81. Jesus sprach: Wer reich wurde, möge herrschen! Und wer Macht hat, möge entsagen! [81]

⁹ Die Übersetzung kann nicht als sicher betrachtet werden. Das Wort für »Brunnen« ist in beiden Fällen zu verbessern, wobei die beiden im Text stehenden Worte noch stark voneinander abweichen. Daß fast allgemein diese Verbesserung vorgenommen wird, hat seinen Grund in einem bei Origenes überlieferten Agraphon dieses Wortlautes (siehe *Hennecke-Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen³ I, S. 219).

¹⁰ So wörtlich der Text; die Herausgeber erwägen Streichung von »seinem«.

¹¹ Nach *Guillaumont* (*Journal Asiatique* 246 [1958] 116) wäre »finden« ein Übersetzungsfehler des antiken Bearbeiters, der ein aramäisches Wort mit dem stammverwandten hebräischen verwechselt hat; der ursprüngliche Wortlaut wäre: »Wer die Welt erkannte, hat die Herrschaft über den Leib gewonnen.«

82. Jesus sprach: Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe. Und wer mir fern ist, ist dem Königreiche fern. [82]

83. Jesus sprach: Die Bilder offenbaren sich dem Menschen. Und das Licht in ihnen ist verborgen im Bilde des Lichtes des Vaters. Er (es?) wird offenbar werden, und sein Bild ist verborgen durch sein Licht. [83]

84. Jesus sprach: Wenn ihr euer Ebenbild erkennt, freut ihr euch. Wenn ihr aber eure Bilder seht, die vor euch entstanden sind, die weder sterben noch offenbar werden, wieviel werdet ihr da ertragen? [84]

85. Jesus sprach: Adam entstand aus großer Macht und großem Reichtum. Und er wurde euer nicht [wür]dig. Wäre er nämlich würdig [gewesen, er hätte] den Tod nicht [geko]s[tet]. [85]

86. Jesus sprach: [Die Füchse (96) haben ihre Höhlen u]nd die Vögel haben [ih]r Nest. Der Sohn des Menschen aber hat keinen Ort, sein Haupt niederzulegen und sich auszuruhen. [86]

87. Jesus sprach: Unselig der Leib, der an einem Leibe hängt. Und unselig die Seele, die an diesen beiden hängt. [87]

88. Jesus sprach: Die Engel und Propheten werden zu euch kommen und euch geben, was ihr habt. Und auch ihr, gebt ihnen, was in euren Händen ist, und sagt euch¹²: an welchem Tage werden sie kommen, um das Ihrige zu nehmen! [88]

89. Jesus sprach: Warum wascht ihr die Außenseite des Bechers? Begreift ihr nicht, daß der, der die Innenseite geschaffen, auch die Außenseite geschaffen hat? [89]

90. Jesus sprach: Kommt zu mir, denn mein Joch ist angenehm, und meine Herrschaft ist sanft. Und ihr werdet Ruhe finden für euch. [90]

91. Sie sagten zu ihm: Sage uns, wer du bist, damit wir an dich glauben! Er sprach zu ihnen: Ihr prüft das Antlitz des Himmels und der Erde. Und das, was vor euch liegt, habt ihr nicht erkannt. Und diese Zeit, ihr wißt sie nicht zu prüfen. [91]

92. Jesus sprach: Suchet, und ihr werdet finden! Was ihr mich aber in diesen Tagen gefragt habt, habe ich euch an jenem Tage nicht gesagt. Jetzt will ich es euch sagen, und ihr fragt nicht danach.

93. Gebt das Heilige nicht den Hunden, damit sie es nicht auf den Mist werfen! Werft die Perlen nicht den Säuen hin, damit sie es nicht machen.. [..].

94. Jesus [sprach]: Wer sucht, wird finden. [Und wer] an[klopft], dem wird geöffnet werden.

¹² *Leipoldt* (Theol. Lit.-Ztg. 83 [1958] 491 und Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi S. 23, Anm. 1) möchte verbessern: »Sie sagen euch«.

95. [Jesus sprach: W]enn ihr Geld habt, (97) leiht nicht auf Zinsen aus, sondern gebt [...] dem, von dem [ih]r sie nicht (zurück)erhalten werdet. [92]

96. Jesus [sprach]: Das Königreich des Vaters ist einer Frau gleich. Sie nahm ein wenig Sauerteig, [verbar]g ihn in Teig und machte ihn zu großen Broten. Wer Ohren hat, höre! [93]

97. Jesus sprach: Das Reich des [Vaters] ist einer Frau gleich, die einen Topf voll Mehl trägt und [einen] weiten Weg geht. Der Henkel des Topfes zerbrach und das Mehl strömte hinter ihr auf den Weg. Sie merkte nicht(s); sie hatte nicht verstanden zu arbeiten¹³. Als sie bei sich zu Hause angekommen war, setzte sie den Topf ab und fand ihn leer. [94]

98. Jesus sprach: Das Königreich des Vaters gleicht einem Manne, der einen mächtigen Mann töten will. Bei sich zu Hause zog er das Schwert und hieb es in die Wand, um sich zu vergewissern, daß seine Hand stark sein würde. Dann tötete er den Mächtigen. [95]

99. Seine Jünger sagten zu ihm: Deine Brüder und deine Mutter stehen draußen. Er sprach zu ihnen: Die an diesen Orten, die den Willen meines Vaters tun, das sind meine Brüder und meine Mutter. Sie werden in das Königreich meines Vaters eingehen. [96]

100. Man zeigte Jesus ein Goldstück und sagte zu ihm: Die Kaiserlichen fordern von uns die Steuern. Er sprach zu ihnen: Was des Kaisers ist, gebt dem Kaiser! Was Gottes ist, gebt Gott! Und was mein ist, gebt mir! [97]

101. Wer seinen Vater nicht hassen wird und seine Mutter wie ich, wird mir nicht J[ünge]r sein können. Und wer sei[nen Vater nicht] lieben wird [und] seine Mutter wie ich, wird [mi]r nicht J[ünger] sein können. Denn meine Mutter [..(98)..] [Meine] wahre [Mutter] aber hat mir das Leben gegeben. [98]

102. Jesus sprach[: W]ehe den Pharisäern! Sie gleichen einem Hunde, der auf der Ochsenkrippe liegt. Denn weder frißt er, noch [läßt] er die Ochsen fressen. [99]

103. Jesus sprach: Selig der Mann, der weiß, a[n welcher] Stelle die Räuber hereinkommen, damit er sich erhebe, seine [...] sammle und sich seine Hüfte gürtet, [b]evor sie hereinkommen. [100]

104. Sie sagten [zu ihm]: Komm, wir wollen heute beten und fasten! Jesus sprach: Welche Sünde habe ich denn getan? Oder worin bin ich unterlegen? Wenn aber der Bräutigam aus dem Brautgemache kommt, dann sollen sie fasten und beten. [101]

¹³ Die Herausgeber übersetzen: »Sie hatten kein Unheil wahrgenommen.«

105. Jesus sprach: Wer Vater und Mutter kennen wird, wird man den Hurensohn nennen¹⁴? [102]

106. Jesus sprach: Wenn ihr die zwei eins macht, werdet ihr Söhne des Menschen werden. Und wenn ihr sagt: Berg, hebe dich weg! wird er sich wegheben. [103]

107. Jesus sprach: Das Königreich ist einem Hirten gleich, der hundert Schafe hat. Eines unter ihnen verirrte sich – es war das größte. Er ließ die neunundneunzig und suchte nach diesem einen, bis er es fand. Als er sich abgemüht hatte, sagte er zu dem Schaf: Ich liebe dich mehr als die neunundneunzig. [104]

108. Jesus sprach: Wer von meinem Munde trinken wird, wird wie ich werden. Und auch ich werde werden, was er ist. Und das Verborgene wird ihm offenbar werden. [105]

109. Jesus sprach: Das Königreich ist einem Manne gleich, der auf seinem Felde einen verb[orgenen] Schatz hat, von dem er nichts wußte und [nachdem] er gestorben war, hinterließ er ihn seinem [Sohn. Der] Sohn wußte nicht(s davon). Er nahm (99) jenes Feld und verk[aufte es. Und der] es gekauft hatte, kam pflügen [und fand] den Schatz. Er begann, Geld auf Zinsen auszuleihen, denen er wollte. [106]

110. Jesus sprach: Wer die Welt fand und reich wurde, möge der Welt entsagen! [107]

111. Jesus sprach: Die Himmel werden sich vor euch aufrollen [un]d die Erde. Und wer von dem Lebendigen lebt, wird den Tod nicht schauen. Nicht daß [108] Jesus sagt¹⁵: Wer sich selbst finden wird, die Welt ist seiner nicht wert. [109]

112. Jesus sprach: Wehe dem Fleische, das an der Seele hängt. Wehe der Seele, die am Fleische hängt. [110]

113. Seine Jünger sagten zu ihm: An welchem Tage kommt das Königreich? <Jesus sprach:> Es kommt nicht in Erwartung. Man wird nicht sagen: seht, hier! oder: seht, dort! Das Königreich des Vaters ist vielmehr ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht. [111]

114. Simon Petrus sagte zu ihnen: Maria möge von uns gehen! Denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig. Jesus sprach: Seht, ich werde sie (herbei?) führen, um sie zum Manne zu machen, damit auch sie lebendiger Geist werde, euch Männern gleich. Denn jede Frau, die sich zum Manne machen wird, wird in das Königreich der Himmel eingehen. [112]

¹⁴ Oder: »...den wird man ‚Hurensohn‘ nennen.«

¹⁵ Im Text steht: »Nicht daß Jesus sagt...« Der Satz ist wohl aus einem uns heute unbekannten Zusammenhang gerissen oder überhaupt verderbt. Die Herausgeber lesen (irrtümlich) und ergänzen den Satz so: »...wird weder den Tod schauen *noch* (Angst), weil Jesus sagt...«

DIE ZUGEHÖRIGKEIT ZUR KIRCHE IM RAHMEN DER KANONISTIK

Von Ulrich Mosiek

Die Frage nach der Kirche ist heute so aktuell, daß sie in der theologischen Literatur unserer Tage immer wieder aufgeworfen und oft von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet wird. Diese Neubesinnung auf das Wesen der Kirche findet sich nicht nur im katholisch-kirchlichen Raum. Die »Ökumenische Bewegung«, die die verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften miteinander in Kontakt zu bringen sucht, ist ein handgreiflicher Beweis dafür, daß auch unsere protestantischen Glaubensbrüder ernsthaft bestrebt sind, das Wesen der Kirche immer besser zu ergründen und durch Klärung des Verbindenden und Trennenden einen Weg zur Wiedergewinnung der Einheit suchen. Dasselbe Ziel verfolgt die Una-Sancta-Bewegung im Rahmen einer interkonfessionellen Begegnung. Bei all diesen Bestrebungen kommt natürlich auch der Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche eine bedeutende Rolle zu. Auf der zweiten Akademietagung für Kirchenjuristen in Loccum war z. B. das kirchliche Mitgliedschaftsrecht zum Thema erhoben worden. Dort behandelte W. Maurer »das theologische Problem des kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes«, A. Erler »die Geschichte des kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes seit der Reformation und seine heutige staatskirchenrechtliche Seite« und H. Liermann »die kirchliche Mitgliedschaft nach geltendem evangelischen Kirchenrecht«¹. Wenn auch für die protestantische Kirche die Problematik wegen der Beachtung der einzelnen Landeskirchen auf einem anderen Gebiet liegt, so muß doch auch dort bei der Lösung dieser Frage, von der H. Wehrhahn bemerkt, sie verharre »heute noch in dem selten gewordenen Zustande eines vorwissenschaftlichen Rechts«², das Wesen der Kirche klarer gesehen und präziser definiert werden.

Auf katholischer Seite wurde die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche, die hier eine echte theologische Grundfrage ist, durch die Enzyklika »Mystici Corporis Christi« vom 29. Juni 1943 erneut in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. Darin stellte Papst Pius XII. vier Bedingungen für die Kirchengliedschaft auf, positiv: Den Empfang des Taufsakramentes und das Bekenntnis des wahren Glaubens; negativ: die Nichtabsonderung von der kirchlichen Gemeinschaft und das Nichtausgestoßensein durch die kirchliche Obrigkeit³. Dadurch wurde theoretisch folgendes ausgesprochen: Die Taufe allein genügt nicht, um ein Glied der Kirche zu sein, sondern es muß noch die Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft im Glauben, im Gebrauch der Heilsmittel und in der Leitung hinzukom-

¹ ZevKR 4 (1955) 337 ff, 382 ff.

² Zur Kirchensteuerpflicht der Protestanten in Deutschland, 1952, 24.

³ AAS 35 (1943) 202.

men. Ferner ist diese Gliedschaft nicht unverlierbar, sondern sie kann durch eigene Absonderung oder Ausstoßung durch die kirchliche Autorität verlorengehen.

Dieser päpstlichen Lehre scheint der klare Wortlaut des can. 87 CIC zu widersprechen; denn danach wird der Mensch durch die *Taufe* zur Person in der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten eines Christen, es sei denn, daß ihm hinsichtlich der *Rechte* entweder eine Sperre, ein »obex« entgegensteht, welcher das Band der kirchlichen Gemeinschaft behindert, oder eine von der Kirche verhängte Strafe. Nach dieser Formulierung des CIC beruht also die Kirchengliedschaft allein auf dem gültigen Empfang der sakramentalen Taufe. Es ist bekannt, daß die Taufe aller christlichen Konfessionen kirchenrechtlich als gültig angesehen wird, wenn sie in der von Christus eingesetzten Form gespendet wird. Zieht man dazu noch can. 732 § 1 heran, der davon spricht, daß dem Menschen in der Taufe ein unauslöschliches Merkmal eingeprägt wird, dann ergibt sich die notwendige Schlußfolgerung, daß die durch die Taufe begründete Zugehörigkeit zur Kirche unverlierbar sei. Nur hinsichtlich der Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft ist eine Einschränkung möglich, die aber *nur die Rechte* betrifft, nicht die Pflichten. Die Zugehörigkeit zur Kirche scheint durch diesen Kanon direkt *nicht* in Frage gestellt zu sein.

Diese Differenz in einer so wichtigen und grundsätzlichen Frage wie der Zugehörigkeit zur Kirche geht auf eine alte Meinungsverschiedenheit zwischen der Lehre der Kanonisten und der der Dogmatiker zurück. Die Kanonistik, welche die kirchliche Gemeinschaftsordnung zum Gegenstand hat, die in ihren Grundzügen ja auf dem Willen Christi beruht und im Lichte des auf der Autorität Gottes gründenden Glaubens aufbaut, ist ebenso wie die Dogmatik eine theologische Disziplin, allerdings mit dem Unterschied, daß in ihrer wissenschaftlichen Arbeitsweise die juristische Methode Verwendung findet. Wenn nun also zwischen dogmatischen und kanonistischen Aspekten Unterschiede oder gar Gegensätze in Erscheinung treten, scheint mir der Kanonist berufen, nach dem Vorbild Gratians, des »Vaters der Wissenschaft des Kirchenrechts«, eine *concordia discordantium canonum* bzw. eine *concordia discordantium opinionum* herbeizuführen. Diesem Versuch soll diese Antrittsvorlesung gewidmet sein.

I.

Man hat sich zwar mehrfach bemüht, die Bestimmungen des can. 87 mit der Enzyklika »*Mystici Corporis Christi*« in Einklang zu bringen; und ich möchte Ihre Aufmerksamkeit zunächst einmal auf einige besonders charakteristische Meinungsäußerungen lenken.

Als beispielhaft für eine Gruppe von Theologen mag zunächst ein 1947 von Karl Rahner geschriebener Artikel über »die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*«⁴ genannt werden und eben-

⁴ ZfkTh 69 (1947) 129—198.

so seine Abhandlung über »die Gliedschaft in der Kirche Christi nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*« von 1955⁵; ihm hat sich sein Ordensbruder A. Gommenginger angeschlossen mit einer Untersuchung darüber, ob die Exkommunikation den Verlust der Kirchengliedschaft bedeute⁶. Beide Theologen sehen in der durch die Taufe begründeten Rechtspersönlichkeit nicht die Kirchengliedschaft, die »persona constituta in ecclesia« des can. 87, sondern nur eine »Unterworfenheit« oder »Unterschaft« unter die Kirche. Sie unterscheiden zwischen »*membra Ecclesiae*« und »*subditi Ecclesiae*«. Aber diese Unterscheidung läßt sich im Lichte der kirchenrechtlichen Quellen *nicht* halten. Darin kommt nämlich immer wieder zum Ausdruck, daß gerade die Untertanschaft erst durch die Gliedschaft begründet wird. Dies geht z. B. aus can. 12 hervor: »*Legibus mere ecclesiasticis non tenentur qui baptismum non receperunt.*« An die bloßen Kirchengesetze sind die Ungetauften nicht gebunden. Mit anderen Worten: Nur die Getauften und zwar ohne Einschränkung *alle* Getauften unterstehen kraft des mit der Taufe verbundenen Personseins der kirchlichen Gesetzgebung. Klar spricht dies auch Pius IX. in den *litterae apostolicae* »*Multiplies inter*« vom 10. Juni 1851 aus, wenn er dem Franciscus de Paula G. Vigil zum Vorwurf macht: »Könige und andere Fürsten, die durch die Taufe Glieder der Kirche geworden sind, versucht er der kirchlichen Jurisdiktion zu entziehen«⁷. Dieselbe Auffassung kommt in dem Schreiben Pius' IX. an Kaiser Wilhelm I. zum Ausdruck, das seinerzeit großes Aufsehen erregt hat und von der evangelischen Seite und Kaiser Wilhelm selbst strikte abgelehnt worden ist. »Denn jeder«, so schrieb damals der Papst, »welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgendeiner Beziehung oder auf irgendeine Weise, welche hier näher darzulegen nicht der Ort ist, gehört, sage ich, *dem Papste* an«⁸, wobei offenbar als *pars pro toto* »Papst« für »Kirche« gesetzt worden ist. Noch klarer hat das bereits Papst Benedikt XIV. in seinem Breve »*Singulari nobis*« vom 9. Febr. 1749 ausgesprochen. Dort heißt es in § 13: »...Daher ist es auch gewiß, daß derjenige, der die Taufe gültig von einem Häretiker empfangen hat, durch ihre Wirkung zum Glied in der katholischen Kirche wird. Der private Irrtum des Taufenden kann ihn nämlich nicht dieses Segens berauben, wenn er das Sakrament nur in der Meinung und Absicht der wahren Kirche spendet und ihre Anordnung über die gültige Taufspendung wahr«... § 16: »...So sind die Häretiker der Kirche unterworfen und an die kirchlichen Gesetze gebunden...«⁹ Diese eben zitierten Quellen bestätigen, daß

⁵ Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln.

⁶ ZfkTh 73 (1951) 1-71.

⁷ Fontes II 856: »Reges aliosque principes, qui per Baptismum facti sunt membra Ecclesiae subtrahit ab eiusdem Ecclesiae iurisdictione...«

⁸ *Mirbt*, Quellen, Tübingen 1934⁵, 470.

⁹ Fontes II 197: »...Deinde id etiam compertum est, eum, qui baptismum ab haeretico rite suscepit, illius vi Ecclesiae Catholicae membrum effici; privatus siquidem baptizantis error hac eum felicitate privare nequit, si Sacramentum conferat in Fide verae Ecclesiae, atque eius instituta servet in his, quae pertinent ad validitatem baptismi...« § 16: »...Sic haeretici ecclesiae subditi sunt et legibus ecclesiasticis tenentur...«

die »subditi Ecclesiae« zugleich auch »membra Ecclesiae« sind und die Untertanschaft die Folge der Gliedschaft ist und diese beiden Begriffe nicht voneinander getrennt werden können. Dies geht auch schon aus der Verwendung des terminus »persona« in can. 87 hervor, der als Rechtsbegriff den Träger von Rechten und Pflichten bezeichnet. So kann man mit dem Löwener Kirchenrechtler W. Onclin feststellen: »*Solus homo baptizatus et omnis homo baptizatus seu fidelis subiectum est iurium subiectivorum canonicorum*«¹⁰.

Bei der Betrachtung der eben zitierten Quellen ist die Feststellung interessant, daß der verwandte Terminus »membrum« mit dem Begriff »persona« in can. 87 identisch ist. Damit fällt auch der von Brinktrine¹¹ vorgeschlagene Lösungsversuch, der darauf hinweist, die Begriffe »membrum Ecclesiae« der pianischen Enzyklika und »persona in Ecclesia Christi« des can. 87 bedeuten nicht dasselbe, in sich zusammen. Denn die von mir herbeigezogenen Texte sind eindeutig als Quellen für can. 87 in der offiziellen, mit Anmerkungen versehenen Ausgabe des CIC angegeben. Deshalb ist Brinktrines Meinung, wie der frühere Freiburger Kanonist Nikolaus Hilling mit Recht bemerkt, »schon aus historischen Gründen unhaltbar«¹². Dies wird noch deutlicher, wenn man die const. Eugens IV. »*Exultate Deo*« vom 22. Nov. 1439 heranzieht. Dort heißt es in § 10: »Die erste Stelle unter allen Sakramenten nimmt die hl. Taufe ein, die das Eingangstor zum Gnadenleben ist. Durch sie werden wir zu membra Christi, zu Gliedern Christi, und dem Leib der Kirche eingegliedert«¹³. Diese Formulierung stellt nicht nur die Identität zwischen »persona in Ecclesia Christi« und »membrum Christi« heraus, sondern zugleich auch die sachliche Identität zwischen Kirche und Corpus Christi mysticum, wie sie auch von Pius XII. betont worden ist. In seinem eingangs zitierten Weltrundschreiben legt der Papst dar: »Deshalb bedauern und verwerfen Wir auch den verhängnisvollen Irrtum jener, die sich eine selbstersonnene Kirche erträumen, nämlich eine *nur* durch die Liebe aufgebaute und erhaltene Gesellschaft, der sie — mit einer gewissen Verächtlichkeit — eine andere, die sie Rechtskirche nennen, gegenüberstellen«¹⁴. Damit hat der verstorbene Oberhirte der katholischen Kirche die sachliche Identität zwischen beiden festgelegt: So wie der moralisch-juridische Leib der Kirche auch ihr mystischer Leib ist, so ist die Rechtskirche identisch mit der Liebeskirche und in keiner Weise von ihr trennbar.

Wenn wir noch einen Blick auf die oben angeführten Quellen zum can. 87 werfen, fällt außerdem auf, daß einzig und allein von der *Taufe* als dem gliedschaft-

¹⁰ De iurium subiectivorum fundamento ac natura: EphIurCan 8 (1952) 23.

¹¹ Was lehrt die Enzyklika *Pius' XII. Mystici Corporis* über die Zugehörigkeit zur Kirche? Theol. u. Gl. 38 (1947/48) 295.

¹² Die kirchl. Mitgliedschaft nach der Enz. *Mystici Corporis Christi* und der CIC: AfkKR 125 (1951/52) 126.

¹³ Fontes I 73 f: »Primum omnium Sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est, per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficitur Ecclesiae.«

¹⁴ AAS 35 (1943) 224.

fenden Prinzip die Rede ist, nicht auch vom Bekenntnis des Glaubens, nicht von dem Gebrauch der Sakramente und auch nicht von der Unterwerfung unter die kirchliche Obrigkeit. Benedikt XIV. betont dies besonders deutlich: »Illius vi (d. h. also durch die Wirkung der Taufe) Ecclesiae Catholicae membrum effici.« Zweifellos hat Prospero Lambertini, der größte Kanonist auf dem Stuhle Petri, die Zugehörigkeit zur Kirche mit den Augen des *Kanonisten* betrachtet. Aber es ist kaum anzunehmen, daß ein theologisch so tief gebildeter Papst wie Pius XII. sich mit seinen theologischen Ausführungen im Gegensatz zu Benedikt XIV. stellen wollte. Denn eine Analogie zum can. 23 legt es uns nahe, die späteren Verlautbarungen der Päpste mit denen der früheren in Beziehung zu setzen und »quantum fieri potest« in Einklang zu bringen.

Auch der von Valentin Morel¹⁵ vorgetragene Lösungsversuch befriedigt nicht, wenn er zwischen der juristischen und faktischen Mitgliedschaft in der Kirche unterscheidet. Danach wäre den Exkommunizierten, den Häretikern, Schismatikern und Apostaten zwar die Kirchengliedschaft im *juristischen* Sinne zugesprochen, de facto aber wären sie keine Glieder der Kirche. Eine solche theoretisierende Unterscheidung wird der Wirklichkeit nicht gerecht und widerspricht außerdem dem geltenden Kirchenrecht. Gerade am Beispiel des Exkommunizierten läßt sich das mit besonderer Deutlichkeit aufzeigen. »Excommunicatio est censura qua quis excluditur a *communione fidelium* cum effectibus qui in canonicibus, qui sequuntur, enumerantur, quique separari nequeunt«¹⁶. Der Exkommunizierte wird also nach diesen Worten des can. 2257 § 1 nicht aus der *Kirche*, sondern nur aus der *Gemeinschaft der Gläubigen* ausgeschlossen. Er bleibt nach dem klaren Wortlaut des Kanons zumindest, um mit Morel zu sprechen, de iure Glied der Kirche. Diese rechtliche Zugehörigkeit bringt aber auch faktische Wirkungen hervor, auf die in den bei can. 2257 § 1 zitierten Kanones hingewiesen wird¹⁷. Wenn es sich dabei auch im wesentlichen um eine *Beschneidung* der Gliedschaftsrechte handelt, so sind die so Bestraften doch nicht völlig aller Rechte beraubt. Es genügt, in diesem Zusammenhange an die can. 882, 2261 § 2 und 2262 § 2 zu erinnern. Besonders lehrreich ist die Bestimmung der Papstwahlbulle Pius' XII. »Vacantis Apostolicae Sedis« vom 8. Dezember 1945¹⁸, wonach exkommunizierte Kardinäle nicht nur das aktive, sondern auch das passive Papstwahlrecht behalten. Diese Rechte und Pflichten, die sie trotz der Exkommunikation haben, zeigen, daß der Personenkreis der Exkommunizierten nicht nur de iure, sondern auch de facto zur Kirche gehört.

¹⁵ Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine: Nouvelle Revue Théologique 1948, 722.

¹⁶ Can. 2257 § 1.

¹⁷ Can. 2259—2267.

¹⁸ AAS 38 (1946) 65 ff.

Nikolaus Hilling hat in seinem Artikel über »die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* und dem CIC«¹⁹ einen gangbaren Weg für die Lösung dieser Frage gewiesen. Er sagt, daß die beiden entgegengesetzten Auffassungen »in formeller Hinsicht« darauf beruhen, daß die Enzyklika und die Dogmatiker der kirchlichen Mitgliedschaft einen anderen Begriff als der *Codex Iuris Canonici* und die Kanonisten zugrunde legen²⁰. Damit hat Hilling zweifellos grundsätzlich recht, und wir können den von ihm gewiesenen Weg weiterverfolgen.

Die materielle Grundlage für den Begriff der Kirchengliedschaft in der Enzyklika »*Mystici Corporis*« und bei den einschlägigen Dogmatikern beruht auf der bekannten und seit Jahrhunderten immer wieder benutzten Kirchendefinition des Kardinals Bellarmin: »*Ecclesia est coetus hominum unius et eiusdem fidei christianae professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis.*« »Diese Definition versucht aber offenbar gar nicht, das Wesen der Kirche umfassend zu beschreiben«, wie Bernhard Panzram in einer methodologischen Untersuchung des Kirchenbegriffs bemerkt hat²¹, denn es fehlt ihr eine direkte Aussage über die Gründung der Kirche durch Jesus Christus, wie auch vor allem die Herausarbeitung ihres Zweckes. Es handelt sich hier weniger um eine Definition der Kirche als vielmehr des *Kirchenvolkes*. Dies wird schon durch die Verwendung des Wortes »*coetus*« angedeutet.

Es ist auffällig, daß dieses Wort »*coetus*« auch den protestantischen Theologen sehr geläufig war, denn in ihren Kirchendefinitionen taucht dieser Terminus immer wieder auf. Der vielfach »von Melanchthon beeinflusste Martin Chemnitz unterschied die sichtbare Kirche, die *ecclesia late dicta*, von der unsichtbaren Kirche, der *ecclesia stricte dicta*, und definierte sie als *coetus* vere in Christum credentium. Die ihm folgenden lutherischen Dogmatiker nannten dann die *ecclesia visibilis* den *coetus vocatorum*. Dem steht im Heidelberger Katechismus der *coetus ad vitam electus* gegenüber. Die anglikanische Kirche definierte sich als *visibilis coetus fidelium*«²². Sieht man die Kirche unter diesem Aspekt, dann erkennt man, daß der Körperschaftsbegriff der Kirche, der besonders von den Anhängern der Reformation im Gegensatz zur katholischen Kirche immer schärfer herausgearbeitet wurde, bei Bellarmin durch die Bezeichnung *coetus* stark hervorgehoben wird. Mittelpunkt der Betrachtungsweise Bellarmins ist also eindeutig das *Kirchenvolk*, das *ausschließlich* durch die Gemeinschaftsfunktion

¹⁹ A. a. O.

²⁰ A. a. O.

²¹ Panzram, Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts: Studien zur historischen Theologie, Festgabe für Franz Xaver Seppelt, München, Zink 1953, 187–211.

²² Vgl. Panzram, a. a. O., 189.

charakterisiert ist, und zwar das Kirchenvolk in einer dreifachen *Gemeinschaftsfunktion*, insofern es erstens durch die *communio eiusdem fidei*, zweitens durch die *communio eorumdem sacramentorum* (hier benutzt Bellarmin ausdrücklich das Wort »*communio*«) und drittens durch die *communio sub regimine legitimorum pastorum etc.* charakterisiert wird. So gesehen wird diese Bellarminische Definition in *sensu stricto* eine Aussage über die *communio fidelium*. Dies wird vollends klar, wenn man Bellarmins Definition nicht isoliert betrachtet, sondern sie aus dem textlichen Zusammenhang heraus zu verstehen sucht. Er fährt nämlich fort: »Drei Teile hat diese Definition, das Bekenntnis des wahren Glaubens, das gemeinsame Band der Sakramente und die Unterwerfung unter den gesetzmäßigen Hirten, den römischen Papst. Nach Maßgabe des ersten Teils sind ausgeschlossen alle Ungläubigen, sowohl die, die niemals in der Kirche waren, wie Juden, Türken, Heiden, als auch besonders die, die in der Kirche gewesen und dann abgefallen sind, wie Häretiker und Apostaten. Nach Maßgabe des zweiten Teils sind ausgeschlossen die Katechumenen und die Exkommunizierten; jene, weil sie noch nicht zur Gemeinschaft der Sakramente zugelassen; diese, weil sie davon ausgeschlossen sind. Nach Maßgabe des dritten Teils sind die Schismatiker ausgeschlossen; sie haben zwar den Glauben und die Sakramente, aber sie unterwerfen sich nicht dem rechtmäßigen Hirten und bekennen deshalb draußen den Glauben und empfangen draußen die Sakramente«²³. Diese Ausführungen Bellarmins zeigen deutlich, daß er bei seiner Definition in erster Linie die Zugehörigkeit zur kirchlichen *Gemeinschaft* klären wollte. Kirche und kirchliche Gemeinschaft, *ecclesia* und *communio ecclesiastica*, sind aber nicht dasselbe, weder dem Wort noch dem Begriff nach; denn die Kirche ist als Stiftung Christi in erster Linie ein Werk Gottes, das in seiner Grundverfassung unabhängig vom menschlichen Tun existent wurde und unter dem steten Beistand des Heiligen Geistes durch die Zeit geht. Sie wird zwar durch die »*communio fidelium*« gebildet, also durch eine Gemeinschaft von Menschen, für deren Heil sie gestiftet wurde, aber dies ist nur *ein* Aspekt, unter dem man die Kirche betrachten kann, und vielleicht nicht einmal der wesentlichste. Sieht man aber die Kirche nur im Blickwinkel dieser »*communio fidelium*«, dann steht auch can. 87 dazu nicht im Gegensatz. Im Gegenteil: Er weist ja ausdrücklich auf den »obex« hin, der die »*ecclesiastica communio*«, die kirchliche Gemeinschaft, behindern kann. Diese Sperre tritt dann ein, wenn jemand durch Apostasie, Häresie oder Schisma von dieser kirchlichen Gemeinschaft getrennt wurde. Es ist auffällig, daß can. 87 zwischen »*Ecclesia Christi*« und »*communio ecclesiastica*« unterscheidet. Da man nach can. 18 die kirchlichen Gesetze »*secundum propriam verborum significationem*« zu interpretieren hat, muß man folgern, daß der CIC diese beiden Begriffe nicht miteinander identifizieren, sondern eher voneinander abheben wollte. Für ihn ist die »*Ecclesia Christi*« zweifellos der umfassendere Begriff, weil die Auswirkungen der Sperre

²³ *Mirbt*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1934⁵, 301 Nr. 505, 4.

sich nicht auf die »persona in Ecclesia Christi« beziehen, sondern ausdrücklich nur die *communio ecclesiastica* betreffen.

Daß man die Zugehörigkeit zur Kirche nicht nur unter *einem* Gesichtswinkel, nämlich dem der »*communio fidelium*«, sondern von sehr verschiedenen Standpunkten aus betrachten kann, zeigt schon die Summe des Aquinaten²⁴. Dort erscheint die Kirche als natürliche und übernatürliche Wirklichkeit. Als natürliche Wirklichkeit wird sie von den Menschen aller Zeiten gebildet, die von Anfang bis zum Ende der Welt über diese Erde gehen. Als übernatürliche Wirklichkeit gesehen, finden sich in ihr zu jeder Zeit solche, die noch nicht zum Leben der Gnade erweckt, später aber von ihr belebt werden, während es andere schon besitzen. Thomas zählt somit nicht nur diejenigen zu Gliedern der Kirche, die ihr tatsächlich angehören, sondern auch jene, die nur der Möglichkeit nach ihre Glieder sind. Aus diesen Darlegungen läßt sich folgern: Der Kreis derer, die zur Kirche gehören, bestimmt sich nach dem *Standpunkt*, der bezogen wird. Er ist abhängig von *dem* Kirchenbegriff, welcher der Betrachtung zugrunde gelegt wird.

Der Kanonist muß bei der Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche von der Kirchendefinition ausgehen, die im geltenden kanonischen Recht verankert ist. Can. 100 § 1 gibt folgende Begriffsbestimmung von der Kirche: »*Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina.*« Vom formal-juristischen Standpunkt aus gesehen, ist die Kirche also eine moralische, eine juristische Person. Das Recht kennt zwei Arten von moralischen Personen: Die Körperschaften und die Anstalten. Diese Unterscheidung ist insofern für den Kirchenbegriff von grundsätzlicher Bedeutung, als im *ius canonicum* bereits wesentliche Aussagen über die Kirche gemacht sind.

Hier muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Körperschaft von einem Personenkreis begründet wird, der kollegial und gleichberechtigt zusammentritt. Ihre Verfassung ist weitgehend vom Wollen der jeweiligen Mitglieder abhängig. Mit anderen Worten sind Zweck und Wille bei der Körperschaft immanent bestimmt. Die Anstalt dagegen wird *für* einen Personenkreis gegründet, für den der Stifterwille stets übergeordnet bleibt. Ihre Verfassung ist durch den Gründer bereits festgelegt und kann durch die Mitglieder in ihren Grundzügen nicht mehr geändert werden. Zweck und Wille der Anstalt sind somit transzendent, also von außen her bestimmt.

Daß bei der Kirche der Anstaltscharakter im Vordergrund steht, wird aus ihrem Verfassungsrecht und ihren Heileinrichtungen deutlich. Nach den Aussagen des CIC über die Kirche gibt es in ihr kraft göttlicher Einrichtung zwei Grundstände, den Laien- und Klerikalstand: can. 107 und 948; kraft göttlicher Einrichtung bestehen in ihr gewisse Ämter, Primat und Episkopat: can. 108 § 3; die

²⁴ S. Th. III 8 3.

kirchliche Vollgewalt ruht nach can. 218 im Hinblick auf Mt 16, 18 allein beim Papsttum; auch das Ökumenische Konzil vermag ohne päpstliche Bestätigung keine Gesetze mehr zu erlassen, wie die can. 222 ff bestimmen. Ferner wäre hier noch beispielhaft auf die Einsetzung der Sakramente durch Christus zu verweisen (can. 731 § 1) und auf die Leitung der Kirche hier auf Erden durch das Wirken des Heiligen Geistes (can. 1322 § 1 nach Jo 14, 16). Diese Wesensmerkmale machen zweifellos einen Anstaltscharakter der Kirche sichtbar. Hiergegen kann der Hinweis auf das zur Kirche gehörende *Kirchenvolk* keineswegs als Argument für einen bloß körperschaftlichen Kirchenbegriff geltend gemacht werden, weil es bei der Zuordnung zu einer der beiden Arten der moralischen Person unter diesem Gesichtswinkel nicht auf Äußerlichkeiten ankommt, sondern auf die Willensbildung, durch welche die Konstituierung der *persona moralis* erfolgt.

Geht man nun bei der Betrachtung der Zugehörigkeit zur Kirche von diesen Erwägungen aus und definiert man die Kirche, wie es unser Freiburger Kanonist, Prof. Panzram, aus einer Betrachtung der Elemente des kanonischen Rechts heraus in seiner bereits zitierten methodologischen Untersuchung tut, als »die von Jesus Christus für die Menschen aller Zeiten und Länder gestiftete ständisch und hierarchisch gegliederte Heilsanstalt«, dann steht auch hier das übernatürliche Gottesgeschehen im Vordergrund. So wie die Gründung der Kirche unabhängig von jedem menschlichen Tun durch Christus erfolgte, so wird auch der Mensch in der Taufe von Gott ergriffen und der Kirche in unverlierbarer Weise eingegliedert. Der Kanonist sieht also bei der Taufe wie bei der Kirche in erster Linie das Tätigsein Gottes und läßt die auf der Ebene der freien personalen Entscheidung des Menschen liegenden Akte unberücksichtigt. Denn nicht der *Mensch* macht sich zur Person in der Kirche Christi und damit zum Glied am Leibe Christi, sondern er wird durch die Taufe von *Gott* mit konstitutiver Wirkung in die Kirche hineingestellt. Dies kommt deutlich durch die Formulierung des can. 87 zum Ausdruck: »Baptismate homo *constituitur* in Ecclesia Christi persona.« Wenn can. 752 § 1 für die Gültigkeit der Erwachsenentaufe auch das Wissen und Wollen des Täuflings verlangt, so ist doch dieses Wissen und Wollen nur die natürliche Voraussetzung (»*gratia praesupponit naturam*«) und auch der Erwachsene bleibt – genau wie das Kind – trotzdem hinsichtlich der Eingliederung selbst abhängig von dem Ergriffenwerden durch Gott, weil nicht der Wille des Täuflings allein, sondern primär das übernatürliche Gottesgeschehen des Taufsakramentes das gliedschaffende Prinzip ist. Da nun die Taufe der Person ein unauslöschliches Merkmal einprägt, ist wegen der untrennbaren Vereinigung von Taufe und Gliedschaft auch letztere unverlierbar, und in diesem Zusammenhang hat dann auch der Satz Gültigkeit: *Semel christianus, semper christianus*.

Mit dieser Feststellung will aber die Kanonistik keinesfalls in Abrede stellen, daß die *communio ecclesiastica* wegen der mit der Taufe verbundenen unver-

lieblichen Gliedschaft ebenfalls unantastbar sei. Denn die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft ist weitgehend von der freien personalen Entscheidung des Menschen und den *actus humani* abhängig. Wie schon can. 87 sagt, können die Rechte, die jemand innerhalb dieser Gemeinschaft besitzt, durch eine von der kirchlichen Autorität verhängte Strafe oder durch das Entgegenstehen einer Sperre beschnitten werden. Damit ist jedoch zunächst nur die Stellung des einzelnen in der *Gemeinschaft* in Mitleidenschaft gezogen, ohne daß schon die Gliedschaft als solche aufgehoben wäre. Denn die Pflichten, die sich aus der Zugehörigkeit zur Kirche ergeben, bleiben ja weiterhin bestehen. Das ist ein deutliches Zeichen für die vom Menschen her unlösbare Bindung an Gott, die durch das sakramentale Taufgeschehen verursacht wurde, wenngleich auch die Verbindung zur Gemeinschaft, wie im Falle der *excommunicatio*, verlorengegangen ist. — So wie der degradierte Priester auf Grund des mit der Priesterweihe verbundenen »*character indelebilis*« Priester bleibt und deshalb weiterhin an seine Verpflichtungen gebunden ist, und bei Todesgefahr eines Katholiken unter gewissen vom Recht vorgeschriebenen Umständen von seinen priesterlichen Gewalten Gebrauch machen *muß*, obwohl er aus dem Klerikalstand, also aus der Gemeinschaft der Kleriker, ausgestoßen ist, so bleibt der Bestrafte oder durch eine Sperre behinderte Getaufte Glied der Kirche Christi und erleidet nur hinsichtlich seiner Rechtsstellung in der Gemeinschaft eine wesentliche Behinderung, die bis zum völligen Ausschluß aus der *Gemeinschaft* führen kann. Trotzdem wird das Band der Verpflichtungen, das den Exkommunizierten trotz seines Ausschlusses noch an die Kirche bindet, durch die *excommunicatio* nicht zerrissen.

So kann abschließend folgendes festgestellt werden: Wenngleich es auch den Anschein hat, daß die Lehre der Enzyklika Pius' XII. über die Zugehörigkeit zur Kirche im Gegensatz zur Auffassung der Kanonistik steht, so ergibt sich aus den hier von uns angestellten Überlegungen, daß dieser Unterschied nur ein formeller ist. Je nach dem zugrunde liegenden Kirchenbegriff bestimmt sich auch der Kreis derer, die zur Kirche gehören. Materiell aber lehren beide dasselbe. Denn wenn man bei der Zugehörigkeit zur Kirche den Bellarminischen Kirchengemeinschaftsbegriff mit seiner eindeutigen Hinordnung auf die *communio fidelium* berücksichtigt, dann muß auch der Kanonist neben dem Empfang der sakramentalen Taufe das Bekenntnis des rechten Glaubens und die Unterstellung unter die hierarchische Führung der Kirche fordern, denn ohne diese drei Wesensmerkmale ist auch für ihn die *Gemeinschaft* der Gläubigen nicht denkbar. Sieht man dagegen in der Kirche vornehmlich die von Christus für alle Menschen gegründete Heilsanstalt und stellt man so mehr das Tätigsein Gottes in den Vordergrund der Betrachtung, dann ist notwendigerweise der Kreis derer, die zur Kirche gehören, weitaus größer, weil hier allein die Taufe als gliedschaftfendes Prinzip angesehen werden muß. Ich meine, daß man erst von diesem Standpunkt aus die rechte Einsicht in die von Mörsdorf vertretene zweischichtige

Gliedschaftstheorie findet, die zwischen konstitutioneller und tätiger Kirchengliedschaft unterscheidet²⁵. In Mörsdorfs Definition der Kirche als dem »in hierarchischer Ordnung lebenden *neuen Gottesvolk* zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden«²⁶ wird sowohl das Stiftungsmoment durch Gott sichtbar und außerdem auch die *communio fidelium* hervorgehoben. Infolgedessen kann er bei seinen Ausführungen über die Kirchengliedschaft unter Berücksichtigung dieser beiden Faktoren zu der eben genannten Untersuchung kommen.

Es wird hier wiederum offenbar, wie wichtig für die Beurteilung der Zugehörigkeit zur Kirche die Kenntnis der Ausgangsposition der einzelnen Disziplin ist, die Klarlegung des Standpunktes, von dem aus das Problem angegangen wird. In unserem Falle hat sich gezeigt, daß scheinbar Gegensätzliches durch Klärung der Begriffe in Einklang gebracht werden kann.

²⁵ *Eichmann-Mörsdorf* I 184 f.

²⁶ *Eichmann-Mörsdorf* I 35.

DIE FREIE BEWEISWÜRDIGUNG IM KANONISCHEN PROZESS

Von Heinrich Flatten

Jedes Gerichtsverfahren eilt seinem Höhepunkt zu, wenn das Beweismaterial abgeschlossen vorliegt und nun der Richter aus den beigebrachten Beweisen das Urteil gewinnen soll. Er muß dazu den zusammengetragenen Beweisstoff auf seine Tragkraft und Schlüssigkeit prüfen. Wie soll er diese Beweiswürdigung vornehmen: frei oder gebunden?

Das Prinzip der *freien* Beweiswürdigung des Richters besagt, daß der Richter in der Auswertung des Beweismaterials einzig an die freie Entscheidung seines Gewissens verwiesen ist und dabei keinerlei Bindung von außen unterliegt. In freiem, aber gewissenhaftem Ermessen hat er zu entscheiden, ob er aus den vorgelegten Beweisen sich moralisch Gewißheit über die Prozeßfrage bilden kann, und dementsprechend das Urteil zu fällen. Die Freiheit, welche ihm das prozessualrechtliche Prinzip der freien Beweisführung zuspricht, meint im eigentlichen Sinne nicht, daß er bei seiner Urteilstätigkeit unabhängig von konkreten Anweisungen anderer Personen, auch von denen seiner Dienstvorgesetzten sein muß. Für eine solche Unabhängigkeit des Richters bliebe selbst noch unter dem Prinzip der gebundenen Beweiswürdigung genügender Raum. Gemeint ist vielmehr, daß der Richter in der Beweiswürdigung darüber hinaus auch nicht von Gesetzes wegen eingeengt ist, daß also keine gesetzlichen Beweisregeln bestimmen, wieviel Beweiskraft diesem oder jenem Beweismittel bei der Urteilsfindung beizumessen ist.

Ein Prozeßrechtssystem mit *gebundener* Beweiswürdigung überläßt hingegen die Auswertung der Beweise nicht der alleinigen Entscheidung des freien richterlichen Gewissens, sondern bindet den Richter dabei an gesetzliche Beweisregeln. So könnte z. B. ein Gesetz festlegen, welche Zahl und welche Qualität von Zeugen erforderlich wäre, um einen für die Urteilsfällung hinreichenden Beweis zu erbringen. Hier dürfte der Richter nicht frei allein danach entscheiden, ob er persönlich aus dem Beweismaterial unzweifelhafte Gewißheit über den Klageanspruch gewonnen hat; vielmehr wäre er für die Urteilsfindung an die Beachtung der gesetzlichen Beweisregel gebunden und müßte also unter Umständen den Klageantrag abweisen, obschon er auf Grund der vorgebrachten Beweise persönlich von der Rechtmäßigkeit des Antrags überzeugt wäre. Der Grundsatz der freien Beweiswürdigung gilt als ein Eckpfeiler des modernen Prozeßrechts. Wie steht das kanonische Recht dazu?

I. Die historische Entwicklung

Das *römische* Recht der klassischen Zeit beließ dem Richter volle Freiheit in der Beweiswürdigung¹. Im *Corpus Iuris Civilis* findet das Prinzip der freien Beweiswürdigung seinen treffendsten Ausdruck an einer Stelle der 533 von Kaiser Justinian publizierten und mit Gesetzeskraft ausgestatteten *Digesten*: Dig. 22, 5, 3 § 2. Auf welche Weise, so heißt es dort, die einzelnen Beweismittel für den Beweis ausreichen, läßt sich nicht allgemein fest bestimmen. Mal sind Urkunden erforderlich, mal reichen sonstige Argumente, vor allem Zeugenaussagen, aus. Und bei letzteren kommt es hier vielleicht auf die Zahl, dort auf Stellung und Rang der Zeugen an; hin und wieder mag die allgemeine Offenkundigkeit den Ausschlag geben. Als generelle Regel läßt sich nur aufstellen: Der Richter darf seine Entscheidung keineswegs auf ein einziges Beweismittel festlegen, sondern muß sich insgesamt in einer Würdigung seines Gewissens ein Urteil darüber bilden, wieweit er sich überzeugt weiß und wieweit er den Beweis nicht für erbracht erachtet². Dieses »*ex sententia animi tui te aestimare oportere*«, das man als die klassische Formulierung des Prinzips der freien Beweiswürdigung bezeichnen könnte, zeigt ganz klar, daß im römischen Recht Beweiswert und Beweiskraft der einzelnen Argumente nicht gesetzlich vorgeschrieben waren, vielmehr der Richter ihre Entscheidungskraft in freier Würdigung seines Gewissens abzuwägen hatte. Erst in der späteren Kaiserzeit bahnten sich auch im römischen Recht für einige wenige Punkte gesetzliche Maßstäbe der Beweisbewertung an; doch selbst da blieb als Grundzug noch die freie Beweiswürdigung.

Im *germanischen* Recht trug das Rechtsverfahren einen völlig anderen Charakter, der dem heutigen Rechtsdenken nur schwer verständlich ist. Sein unmittelbares Ziel ist dort nicht die Aufhellung eines Sachverhalts, nicht die Feststellung der materiellen Wahrheit, wie ein Vorgang tatsächlich verlaufen ist. Vielmehr geht es hier in erster Linie um die Konstatierung eines formellen Rechts; das Verfahren soll feststellen, auf welcher Seite der beiden Parteien das Recht liegt.

Dem formalen Ziel entspricht die formale Beweisführung, die eine materielle Würdigung von Beweisen in unserem Sinne gar nicht kennt³. Die maßgeblichen Beweismittel des germanischen Rechtsverfahrens sind Eid und Gottesurteil. Da-

¹ Vgl. *M. A. von Bethmann-Hollweg*, *Der Zivilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*, 6 Bde. Bonn 1864–1874, 1. S. 182; 2. S. 607 f. *Paul Jörs und Leopold Wenger*, *Römisches Recht*, Berlin 1927, S. 270 und 277.

² Dig. 22, 5, 3 § 2: *Quae argumenta ad quem modum probandae cuique rei sufficient, nullo certo modo satis definiri potest. Sicut non semper, ita saepe sine publicis monumentis cuiusque rei veritas deprehenditur. Alias numerus testium, alias dignitas et auctoritas, alias veluti consentiens fama confirmat rei de qua quaeritur fidem. Hoc ergo solum tibi rescribere possum summam non utique ad unam probationis speciem cognitionem statim alligari debere, sed ex sententia animi tui te aestimare oportere, quid aut credas aut parum probatum tibi opinaris.*

³ Vgl. hierzu *Hermann Conrad*, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 1, Frühzeit und Mittelalter, Karlsruhe 1954 S. 45.

gegen treten Zeugen, das wichtigste Beweismittel des modernen Prozesses, auffallend in den Hintergrund. Ja, Erfahrungszeugen, d. h. die Aussage von dritten Personen, die bei einem Vorgang nur zufällig anwesend waren und daher als völlig unparteiische Beobachter nach heutiger Anschauung am zuverlässigsten berichten könnten, wie der Vorfall sich tatsächlich abgespielt hat, kannte man im alten germanischen Rechtsverfahren überhaupt nicht. Dritte Personen wurden vornehmlich als Eideshelfer herangezogen. Diese hatten aber mit ihrem Eid nicht zu bezeugen, was geschehen war, sondern ohne unmittelbare Bezugnahme auf diese materielle Wahrheit erhärteten sie mit ihrem Eid nur formell die Glaubwürdigkeit ihrer Partei. Selbst ohne von dem Prozeßgegenstand eine eigene Kenntnis zu besitzen, konnten sie doch Eideshilfe leisten; sie beschworen damit ja einzig und allein ihre Überzeugung, daß ihr Parteimann in seiner eidlichen Aussage keines Meineides fähig sei.

Der Rechtsgang des germanischen Rechts vollzog sich in der Form eines Kampfes zwischen den beiden Parteien. Die Klage kam einem Vorwurf gegen den Beklagten gleich, gegen den dieser sich mit den Prozeßwaffen des Eids und des Gottesurteils zur Wehr setzen durfte und mußte. Zunächst hatte er zum Mittel des Eides zu greifen; er leistete den Eid, daß der Vorwurf der Klage zu Unrecht bestehe (Reinigungseid). Seinen eigenen Schwur mußte er dann mit dem Eid seiner Eideshelfer stützen, die meist aus seiner Sippe genommen wurden. Wieviel Eideshelfer beizuziehen waren, richtete sich nach dem Gewicht des Streitfalles; beliebt war die Siebenzahl⁴, bei besonders bedeutsamen Verfahren war aber eine erheblich höhere Zahl gefordert. Der Kläger mußte nun seinerseits zu einem neuen Vorstoß ausholen. Er konnte dies damit tun, daß er gleichfalls zum Eid schritt und seinen Schwur von Eideshelfern seiner Sippe erhärten ließ. Wenn die Eide auf beiden Seiten sich die Waage hielten oder wenn der Kläger durch das Angebot eines Zweikampfes (Kampfklage) von vornherein dem Beklagten den Weg des Reinigungseides versperrt hatte, mußte der Kampf im Gottesurteil fortgesetzt werden; meist nahm man dazu den Zweikampf zwischen den beiden Parteien. Der Ausgang dieses Gottesurteils entschied dann nach damaliger Anschauung, auf welcher Seite das Recht lag.

Ein derartiges Beweisverfahren machte zwangsläufig gesetzliche Beweisregeln notwendig. Für eine freie Würdigung eines materiellen Beweisergebnisses bleibt hier überhaupt kein Raum mehr. Wohl aber mußte das Recht sehr genaue Vorschriften über das Verfahren und die Beweiskraft der einzelnen Beweismittel entwickeln. So zum Reinigungseid, wann der Beklagte einen Anspruch auf dieses Freischwören habe und unter welchen Voraussetzungen der Kläger ihm den Eid vorlegen könne. Oder wann die Reinigung als erbracht anzusehen sei; wieviel Eideshelfer hierzu nötig seien; aus welchem Kreis man diese nehmen müsse und

⁴ Eine Nachwirkung findet sich noch im heutigen kanonischen Recht im *testimonium septimae manus* des Inkonsummationsprozesses (c. 1975), das ebenso wie die altgermanische Eideshilfe unmittelbar nicht Tatsachenaussage, sondern Glaubwürdigkeitsbezeugung darstellt.

wem ihre Auswahl zustehe. Und erst recht waren präzise Bestimmungen erforderlich, wann zum Zweikampf oder zu einem sonstigen Gottesurteil geschritten werden müsse, unter welchen Umständen sie zu vollziehen seien und wie ihr Ausgang zu bewerten sei. Eine freie Beweiswürdigung des Richters kann hier gar nicht einsetzen.

Das Beweisverfahren des *kanonischen* Rechts hielt dagegen eine gewisse Mitte ein. Es betrachtete die rein äußerliche, formelle Erhärtung der Parteiaussage, wie sie im germanischen Recht üblich gewesen war, in der Regel nicht mehr für hinreichend, sondern forderte einen Beweis, der sich auf einen inneren Zusammenhang zwischen Beweisthema und Beweismittel gründet. Größere Freiheit im Heranziehen von Erfahrungszeugen war die Folge.

Aber hinsichtlich der Beweiswürdigung stand das kanonische Recht zum Teil auf dem Boden des gebundenen Systems. Das zeigt sich in der gesetzlichen Bewertung der Zeugenaussagen. Dafür wurde im Anschluß an das Herrenwort Mt 18, 16 und Jo 8, 17⁵ die bindende Norm vorgeschrieben, daß ein voller Beweis nur in der übereinstimmenden und allen rechtlichen Erfordernissen entsprechenden Aussage von zwei oder drei völlig einwandfreien Zeugen gegeben sei⁶. Daß die Bekundung eines einzigen Zeugen, mochte er in seiner Wahrhaftigkeit noch so glaubwürdig sein und mochte seine Aussage noch so überzeugend wirken, für sich allein keinen vollen Beweis zu erbringen vermochte, war eine strikte, den Richter absolut bindende Beweisregel des kanonischen Rechts⁷. Nicht mit gleicher Bestimmtheit, aber doch mit Bindung für den Richter gab das kanonische Recht noch für weitere Beweismittel gewisse Bewertungsmaßstäbe. So für den bei unvollständigem Beweis einer der beiden Parteien aufzuerlegenden Ergänzungseid⁸, für die Beweiskraft von Urkunden⁹, für die Abwägung von Indizien¹⁰. »Das kanonische Recht hat zwar kein vollständiges System genau präziser Beweisregeln, welche das Gewicht der einzelnen Beweisgründe gewissermaßen skalamäßig bestimmen würden, aber es stellt bereits feste Normen teils mehr allgemeiner, teils ganz spezieller Natur auf, an welche das arbitrium iudicis bei der Würdigung der Beweise gebunden ist«¹¹.

⁵ Vgl. Dt 17, 6 und 19, 15.

⁶ Vgl. z. B. c. 23 X 2, 20: ... In qualibet causa ... non minus quam duorum vel trium virorum, qui sint probatae vitae et fidelis conversationis, testimonium admittatis. ... Nulla est ... causa, quae unius tantum testimonio, quamvis legitimo, rationabiliter terminetur.

⁷ Vgl. Carl Groß, Die Beweistheorie im kanonischen Proceß mit besonderer Berücksichtigung auf die Fortentwicklung derselben im gemeinen deutschen Civilproceß. 2 Bde. Wien 1867 und Innsbruck 1880, 2 S. 292 f.

⁸ C. 36 X 2, 24.

⁹ C. 1 ff X 2, 22.

¹⁰ C. 14 X 2, 23.

¹¹ Groß, Beweistheorie I S. 127, Vgl. Jos. Meile, Die Beweislehre des kanonischen Prozesses in ihren Grundzügen unter Berücksichtigung der modernen Prozeßrechtswissenschaft, Paderborn 1925 S. 13—20.

Immerhin blieb innerhalb dieser Beweisregeln noch ein gewisser Raum ausgespart, in dem der Richter nach seinem gewissenhaften Ermessen das Beweismaterial zu prüfen und zu bewerten hatte. Selbst bei Zeugenaussagen, für die ja die präziseste Beweisregel vorlag, war seine persönliche Würdigung nicht völlig ausgeschaltet. Er mußte noch entscheiden, ob die beiden auftretenden Zeugen allen Anforderungen eines einwandfreien Zeugen entsprachen. Seine gewissenhafte Prüfung mußte klären, wieweit auch der Aussage eines nicht völlig einwandfreien Zeugen Gewicht beizulegen sei und ob unter Umständen die mangelnde Qualität durch eine größere Zahl solcher Zeugen ausgeglichen werden könne. Er hatte festzustellen, ob die Aussage zweier an sich einwandfreier Zeugen nicht durch irgendwelche Gegenargumente erschüttert wurde und damit den Charakter des voll erbrachten Beweises verlor. Ganz ausgeschaltet war also eine freie Beweismwürdigung des Richters nicht. Bezeichnend dafür ist, daß aus dem römischen Recht die oben zitierte Digestenstelle fast wörtlich ins Dekret Gratians übernommen ist¹².

Gleichwohl bestand eine Bindung des Richters an Beweisregeln. Und die Entwicklung drängte auf ihre weitere Ausgestaltung, sowohl im kanonischen Recht als auch in dem von ihm stark abhängigen weltlichen Prozeßrecht. Dies geschah zwar nicht durch neue gesetzliche Beweisregeln, vielmehr auf dem Weg über die juristische Doktrin, welche die Voraussetzung für einen vollen Beweis immer eingehender ausbaute und auf die gerichtliche Praxis maßgeblichen Einfluß damit gewann¹³. Nach und nach kam es so zu einer Arithmetisierung der Beweismwürdigung. Ausgehend von der gesetzlichen Norm, daß erst zwei klassische Zeugen einen vollen Beweis schaffen, ließ sich die Doktrin zu der Folgerung verlocken, daß dann die Beweiskraft eines einzigen klassischen Zeugen genau der Hälfte des Beweises entspreche. Wenn er aber eine *probatio semiplena* herbeiführte, dann sprach man der Aussage eines nicht völlig einwandfreien Zeugen immerhin noch den Wert einer *probatio minus quam semiplena* zu, dann berechnete man die Koppelung eines klassischen und eines nichtklassischen Zeugen zwar nicht als vollen Beweis, aber doch als *probatio plus quam semiplena*. Selbst ein Kanonist wie Reiffenstuel († 1703), der dem Richter noch mit Nachdruck eine Eigenständigkeit in der Bewertung des Beweismaterials zuerkannte¹⁴, gab ihm auf der anderen Seite recht detaillierte Weisungen, wie er die Zusammensetzung verschiedener Beweisbruchteile zu bemessen habe, in welchen Fällen z. B. die Addition eines *iuramentum suppletorium* und einer *probatio semiplena* einen vollen Beweis erbringe und unter welchen Voraussetzungen hingegen das

¹² C. 3 § 28 C. 4 q. 2 et 3. So heißt es auch in dem zwischen 1198 und 1200 verfaßten *Ordo »Invocato Christi nomine«*: Si autem (sc. testes) contrarii reperiantur, iudex ex motu animi sui scire poterit, quibus potius fides adhibenda sit (*Ludwig Wahrmund*, Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter, Bd. 5 Hef 1, Heidelberg 1931, S. 114 f.).

¹³ Vgl. *Groß*, Beweis-theorie 2 S. 297–304.

¹⁴ *Anacletus Reiffenstuel*, Ius canonicum universum (1700 u. ö.) lib. 2 tit. 19 n. 60.

iuramentum suppletorium nur in Verknüpfung mit einer probatio plus quam semiplena ausreiche¹⁵. Gewiß, eine freie Beweiswürdigung war nach den gesetzlichen Bestimmungen nicht völlig ausgeklammert, aber die Praxis beschwor doch die Gefahr herauf, daß die Beweiswürdigung allzu schematisch als Addition von Bruchteilen zum vollen Ganzen des Beweises gehandhabt wurde und darüber die individuelle Abwägung der Besonderheiten eines konkreten Falles zu kurz kam. Das weltliche Recht, das mindestens im gleichen Maße von dieser Gefahr bedroht war, brachte in den großen Kodifikationen des 19. Jahrhunderts die entschiedene Rückkehr zum Prinzip der freien Beweiswürdigung des Richters. So in den beiden deutschen Prozeßordnungen von 1877, in der Zivilprozeßordnung und in der Strafprozeßordnung. Gerade die Frage der freien oder der gebundenen Beweiswürdigung war einer der wichtigsten Gesichtspunkte dieser Reichsjustizgesetze¹⁶. Im amtlichen Kommissionsbericht vom 19. Oktober 1876 an den Reichstag hieß es u. a.: »Es gibt keine Beschränkung des Beweises, auch nicht des Zeugenbeweises, und die Beweiswürdigung ist bis auf wenige, namentlich durch die Heiligkeit des Eides und die Notwendigkeit der Sicherung des Urkundenbeweises gebotene Ausnahmen frei von gesetzlichen Beweisregeln«¹⁷. Dementsprechend wurde die freie Beweiswürdigung für das weltliche Prozeßrecht gesetzlich verankert¹⁸. Seitdem gilt dieser Grundsatz, wenn auch nicht völlig unangefochten¹⁹, als Errungenschaft des modernen Prozeßrechts.

II. Der heutige kanonische Prozeß

Auf dem gezeichneten historischen Hintergrund erhebt sich nun die Frage, wie die kirchlichen Gesetzgeber bei der Kodifikation des Codex Iuris Canonici 1917 zum Problem der freien Beweiswürdigung Stellung genommen hat. Die Ant-

¹⁵ *Reiffenstuel*, Ius canonicum universum, lib. 2 tit. 24 n. 177 und 188.

¹⁶ Vgl. *August Hellweg*, Geschichtlicher Rückblick über die Entstehung der deutschen Civilprozeß-Ordnung, in: Archiv für die civilistische Praxis 61, Tübingen und Leipzig 1878, S. 78 bis 140. A. Heusler, Die Grundlagen des Beweisrechtes, in: Archiv für die civilistische Praxis 62, 1879, S. 209—319, bes. S. 233 ff. *Otto Wendt*, Beweis und Beweismittel, in: Archiv für die civilistische Praxis 63, 1880, S. 254—318, bes. 287 ff.

¹⁷ *Hellweg*, a. a. O., S. 132.

¹⁸ § 286 ZPO. »Das Gericht hat unter Berücksichtigung des gesamten Inhalts der Verhandlungen und des Ergebnisses einer etwaigen Beweisaufnahme nach freier Überzeugung zu entscheiden, ob eine tatsächliche Behauptung für wahr oder für nicht wahr zu erachten sei. In dem Urteil sind die Gründe anzugeben, die für die richterliche Überzeugung leitend gewesen sind. An gesetzliche Beweisregeln ist das Gericht nur in den durch dieses Gesetz bezeichneten Fällen gebunden.« § 261 StPO: »Über das Ergebnis der Beweisaufnahme entscheidet das Gericht nach seiner freien, aus dem Inbegriff der Verhandlung geschöpften Überzeugung«.

¹⁹ Vgl. *Johannes Meißner*, Zum Prinzip der freien Beweiswürdigung, Festschrift Franz von Liszt, Berlin 1911 S. 168—187. *Ludwig Bendix*, Die freie Beweiswürdigung des Strafrichters, in: *Goltdammer*, Archiv für Strafrecht und Strafprozeß 63, Berlin 1917, S. 31—45.

wort findet man in c. 1869 § 3²⁰: in der Regel freie Beweiswürdigung; gebundene Beweiswürdigung nur soweit, als gesetzliche Beweisregeln sie in bestimmten Fällen vorschreiben.

1. Als Norm die freie Beweiswürdigung

C. 1869 handelt im klaren logischen Aufbau von der richterlichen Beweiswürdigung. In § 1 wird das Ziel der Beweiswürdigung herausgestellt: die moralische Gewißheit. Diese steht, wie Pius XII. in einer viel beachteten Ansprache am 1. Oktober 1942 vor dem Kollegium der Sacra Romana Rota ausführte²¹, in der Mitte zwischen der absoluten Gewißheit und der bloßen Wahrscheinlichkeit. Bei der absoluten Gewißheit ist die Möglichkeit des Gegenteils völlig ausgeschlossen; bei der Wahrscheinlichkeit spricht noch ein begründeter Zweifel für das Gegenteil. Die moralische Gewißheit ist positiv dadurch charakterisiert, daß bei ihr im Unterschied von der bloßen Wahrscheinlichkeit jeder begründete oder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist, und negativ dadurch, daß sie im Gegensatz zur absoluten Gewißheit die absolute Möglichkeit des Gegenteils noch bestehen läßt²². Kann der Richter bei der Beweiswürdigung die Stufe der moralischen Gewißheit nicht erreichen, so muß er die Klage abweisen (c. 1869 § 4). Umgekehrt ist er aber auch verpflichtet, ein positives Urteil zu fällen, sofern er nur die moralische Gewißheit gewonnen hat.

Freilich läßt die moralische Gewißheit ihrerseits wieder verschiedene Grade der Sicherheit zu. Zwar muß in jedem Falle der moralischen Gewißheit, da dies zu ihrem Wesen gehört, der Richter so fest überzeugt sein, daß er begründetermaßen nicht mit einem Irrtum rechnen kann. Aber das Maß, in dem der Irrtum ausgeschlossen ist, kann sich von der Mindestgrenze in mannigfachen Stufen hinaufsteigern bis heran an die absolute Gewißheit, bei der die Möglichkeit des Irrtums überhaupt ausgeschlossen ist. Welcher dieser Grade innerhalb der moralischen Gewißheit ist für die Urteilsfällung des Richters erforderlich? Dazu heißt es in der Allokution Pius' XII.²³: Wo das Gesetz es ausdrücklich vorschreibe, oder in Fällen mit ganz besonders schwierigem Prozeßgegenstand könne es ge-

²⁰ C. 1869 § 1. Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam. § 2. Hanc certitudinem iudex haurire debet ex actis et probatis. § 3. Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, nisi lex aliquid expresse statuatur de efficacia alicuius probationis. § 4. Iudex qui eam certitudinem efformare sibi non potuit, pronuntiet non constare de iure actoris et reum dimittat, nisi agatur de causa favorabili, quo in casu pro ipsa pronuntiandum est, et salvo praescripto can. 1697 § 2.

²¹ AAS 1942, S. 338—343.

²² Pius XII.: Essa, nel lato positivo è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-cerchezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza (AAS 1942, S. 339 f).

²³ AAS 1942, S. 342.

boten sein, daß der Richter sich nicht mit dem untersten Grad innerhalb der moralischen Gewißheit zufrieden gebe. Sonst aber genügt »die schlichte moralische Gewißheit, d. h. der Richter muß von der Wahrheit und Gerechtigkeit seiner Entscheidung so überzeugt sein, daß dagegen kein Einwand erhoben werden kann, den ein Mann mit gesunder Urteilskraft als begründet und vernünftig anzusehen vermöchte«²⁴. Über diese ausreichende Gewißheit hinaus zum Nachteile einer Partei einen noch höheren Grad der Gewißheit zu verlangen, wäre Unrecht.

Quelle der Beweiswürdigung ist nach c. 1869 § 2 ausschließlich das in den Akten niedergelegte Beweismaterial. Was nicht im Verlauf des Prozesses verhandelt und in die Akten aufgenommen ist, darf nicht zur tragenden Grundlage des Urteils gemacht werden. In diesem Sinne (und nur in diesem!) gilt das alte Axiom: Quod non est in actis, non est in mundo, das die Freiheitsrechte der Parteien schützt. Würde der Richter irgendwelche Kenntnisse, die er privat außerhalb des Prozeßverlaufes gewonnen hat, bei der Urteilsfindung verwerten, so wären die Parteien in ihren Verteidigungsrechten unzulässig verkürzt; ein so ergehendes Urteil wäre nichtig²⁵.

Das private Wissen des Richters hat bei der Beweiswürdigung auszuscheiden. Daraus kann sich der Konflikt ergeben, daß der Richter auf Grund seiner privaten Kenntnis zu einer anderen Entscheidung käme als an Hand des Aktenmaterials. In solchem Falle müßte der Richter zunächst versuchen, den gerichtlichen Beweis auf seine Lückenhaftigkeit zu prüfen und ihn nach Möglichkeit zu ergänzen. Blicke dies erfolglos, so könnte er trotz seiner entgegenstehenden privaten Überzeugung das Urteil gemäß dem Befund des Prozeßmaterials fällen, sofern damit für die Partei oder die Parteien keine Benachteiligung verbunden ist; so könnte er in einem Strafprozeß einen Angeklagten freisprechen, den er nach einer privaten Information schuldig weiß. Für den umgekehrten Fall hingegen, daß das Aktenmaterial, wenn auch irrig, auf schuldig und die sichere private Kenntnis auf unschuldig lautet, dürfte der Richter nicht zur Verurteilung schreiten, sondern müßte vom Richteramt in diesem Prozeß wegen Befangenheit zurücktreten und sich durch einen anderen Richter ersetzen lassen²⁶.

Zur *Methode* der Beweiswürdigung bestimmt c. 1869 § 3: Grundsätzlich gilt das Prinzip der freien Beweiswürdigung; ausgenommen davon ist nur der Fall, daß gesetzliche Beweisregeln ausdrücklich etwas über die Kraft eines Beweismittels festlegen. Im wesentlichen stimmt hierin das kanonische Recht mit den

²⁴ Eduard Eichmann — Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, 3. Bd. 8. Aufl. Paderborn 1954 S. 174 f.

²⁵ Vgl. c. 1861 § 2.

²⁶ Vgl. Reiffenstuel, Ius canonicum universum, lib. 1, tit. 32, n. 32—50. Franz Triebs, Lose Blätter zum kanonischen Prozeß, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 89 Linz 1936 S. 700 f. Friedrich Stein, Das private Wissen des Richters 1893 S. 54 ff.

modernen Prozeßordnungen des weltlichen Rechts überein, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß es in etwas weiterem Umfang als z. B. die deutsche ZPO oder StPO von der Möglichkeit gesetzlicher Beweisregeln Gebrauch macht.

Hiermit bekennt sich der CIC zu einem Beweissystem, das der freien Beweiswürdigung den Vorrang zubilligt und den gesetzlichen Beweisregeln nur eine sekundäre Hilfsstellung einräumt²⁷. Beweisregeln sind, wie gleichfalls in der Rechtssprechung der *Sacra Romana Rota* zum Ausdruck kommt, bloße Ausnahmen und müssen daher auch eng interpretiert werden, um der freien Beweiswürdigung des Richters den weitestmöglichen Spielraum zu belassen²⁸. Mit der ihm so gewährten Freiheit kann der Richter in gewissenhafter Abwägung der Tragkraft der beigebrachten Beweise den individuellen Besonderheiten und mannigfachen Sonderumständen des konkreten Einzelfalles besser gerecht werden, als dies ein ausschließliches System gesetzlicher Beweisregeln vermöchte. Beweisregeln sind eben ihrer Natur nach abstrakt und starr und können, wenn sie vornehmlich oder gar allein zu bestimmen hätten, gar nicht alle vielfältigen Abstufungen in den Beweismitteln der einzelnen Prozesse sachgerecht erfassen.

Bei dem hohen Wert, welcher der freien Beweiswürdigung für eine wirklichkeitsgetreue Urteilsfindung zukommt, darf man andererseits nicht die Gefahr verkennen, der sie ausgesetzt sein kann, nämlich der Gefahr der richterlichen Willkür. Pius XII. betont in der erwähnten Allokution, in der er sich eigens zu dem Prinzip des »libero apprezzamento delle prove« auch für das kanonische Recht bekennt, ebenso nachdrücklich, daß die in freier Beweiswürdigung gewonnene Überzeugung nicht mit rein subjektivem Meinen und Fürwahrhalten verwechselt werden darf. Es muß vielmehr eine objektive Gewißheit sein, d. h. sie muß sich auf objektive Gründe stützen²⁹. Der Gesetzgeber ist unbeschadet der freien Beweiswürdigung bemüht, die Objektivität ihres Ergebnisses sicherzustellen. Zu diesem Zweck appelliert er einmal an das Gewissen des Richters; dieser soll zwar die Auswertung der Beweismittel eigenständig vornehmen, nicht aber launenhaft und willkürlich, sondern »ex sua conscientia« (c. 1869 § 3), also im sorgfältigen Abwägen seines Gewissens. Sodann dient dem gleichen Ziel die Vorschrift, daß der Richter sich nicht mit der persönlichen Entscheidung begnügen kann, sondern in der Urteilsausfertigung eine Urteilsbegründung in rechtlicher wie in tatsächlicher Hinsicht geben muß, widrigenfalls das Urteil nichtig wäre (c. 1873 § 1 n. 3; c. 1894 n. 2). Die Objektivität seiner Beweiswürdigung kann so an Hand der Urteilsbegründung kontrolliert und notfalls

²⁷ Vgl. Meile, Beweislehre S. 125–134.

²⁸ SRR 41, 1949 dec. 43 n. 2 S. 259: *Relate ad hoc principium (sc. liberae probationum appreciationis) probationes legales... quibus libertas iudicis quodammodo coarctatur, tamquam exceptiones sunt aestimandae... ideoque ita stricte interpretandae (can. 19) ut maxima relinquitur iudici libertas.*

²⁹ AAS 1942 S. 340 f.

mit einer Berufung durch das Obergericht einer Nachprüfung unterzogen werden. Zum dritten wird die Objektivität geschützt, indem das Gesetz in ganz bestimmten Punkten die freie Beweiswürdigung einschränkt und durch Beweisregeln ersetzt. In engen Grenzen gehalten, vermögen diese dem Richter die Weisheit einer jahrhundertealten Gerichtserfahrung weiterzugeben und wollen die Wahrheitsfindung gegen Willkür abschirmen. Die wenigen Beweisregeln des heutigen Rechts legen sich meist schon aus der Natur der Sache nahe; durch ihren Gesetzescharakter erhalten sie freilich verpflichtende Kraft, die den Richter bindet und den Raum seiner freien Beweiswürdigung begrenzt.

Die wenn auch behutsame Aufstellung von Beweisregeln birgt zwangsläufig die Möglichkeit eines Konfliktes in sich, auf die die Allokution Pius' XII. eingehend zu sprechen kommt⁸⁰. Es kann sein, daß der Richter bei freier Beweiswürdigung des Aktenmaterials mit moralischer Gewißheit den Beweis für erbracht hielte, daß aber eine gesetzliche Beweisregel ihm verbietet, in diesem Sinne zu entscheiden. Oft wird das Auseinanderklaffen nur scheinbar oder vorläufig sein, und dem Richter obliegt dann die sittliche Pflicht, mit weiteren und genaueren Nachforschungen eine Lösung anzustreben. Der Widerspruch mag daran gelegen haben, daß man die formalrechtlichen Beweisnormen überspitzt interpretiert hat; oder noch häufiger kann der Fehler daraus entsprungen sein, daß man die einzelnen Beweisargumente allzu isoliert für sich betrachtet, ohne zu bedenken, daß das Gewicht ihrer Gesamtheit größer sein kann als die Summe der Beweiskraft, die sie einzeln aufzubringen vermögen. Gerade die Bedeutung, die bei der Beweiswürdigung der rechten Gesamtschau aller Einzelargumente zufällt, betont die Allokution mit besonderem Nachdruck. »Wenn also der Richter bei der Begründung seiner Entscheidung erklärt, daß die beigebrachten Beweise, jeder für sich getrennt betrachtet, nicht als hinreichend bezeichnet werden können, daß sie aber, als Einheit genommen und gleichsam mit einem einzigen Blick umfaßt, die notwendigen Elemente liefern, um zu einem sicheren endgültigen Entscheid zu gelangen, so muß man anerkennen, daß eine solche Argumentation grundsätzlich gerecht und gesetzmäßig ist«⁸¹. In den meisten Fällen wird sich so der scheinbare Widerspruch auflösen. Aber ein Rest von Konfliktmöglichkeiten ist nicht aus der Welt zu schaffen. Der Richter wäre dann nach der positiven Vorschrift des c. 1869 § 3 an die Beweisregel gebunden, dürfte also nicht einer persönlichen Beweiswürdigung folgen. Ergäbe sich daraus eine Ungerechtigkeit oder Unbilligkeit, so stünde notfalls noch, worauf die Allokution verweist⁸², der Rekurs an den Gesetzgeber offen.

⁸⁰ AAS 1942 S. 341 f. Vgl. den Kommentar, den P. Hürth zu der Allokution in *Periodica de re canonica, morali, liturgica* 31 Rom 1942, S. 359—365 veröffentlicht hat; enthalten auch in: Joannes Torre, *Processus matrimonialis*, 3. Aufl., Neapel 1956, S. 338—343.

⁸¹ AAS 1942 S. 340.

⁸² AAS 1942 S. 341.

2. Im Ausnahmefall gesetzliche Beweisregeln

Die Formulierung des c. 1869 § 3 kennzeichnet die freie Beweiswürdigung als die Regel und die Bindung an Beweisregeln als die Ausnahme. Nur wo das Gesetz ausdrücklich etwas über die Beweiskraft einzelner Argumente festlegt, ist dem Richter der Weg zur freien Beweiswürdigung verwehrt. In allen anderen Fällen hingegen ist er zur freien Beweiswürdigung nicht nur ermächtigt, sondern nach c. 1869 § 3 positiv verpflichtet. Er darf dann der eigenständigen Entscheidung seines gewissenhaften Ermessens nicht ausweichen.

Wegen ihres Ausnahmecharakters müssen die Beweisregeln im Gesetz erschöpfend aufgeführt sein. Dabei hat allerdings der Gesetzgeber darauf verzichtet, sie im CIC katalogmäßig aufzuzählen. Sie finden sich vielmehr verstreut im Gesetzbuch, auch außerhalb des eigentlichen Prozeßrechts.

Beweisregeln bestimmen teils positiv, teils negativ. Positiv, wenn sie den Richter anweisen, bei Vorliegen dieser oder jener Beweisbegründung den Beweis als erbracht anzusehen. Negativ, wo das Gesetz verfügt, daß ein bestimmtes Beweismittel nicht als hinreichender Beweis gewertet werden kann.

Der kirchenrechtliche Gesetzgeber hat im CIC von der Möglichkeit der Beweisregeln durchweg einen recht sparsamen Gebrauch gemacht. Zu den Beweisregeln des CIC gehören folgende Bestimmungen:

Nach c. 1751 macht in rein privaten Rechtsstreitigkeiten, mithin wegen des öffentlichen Interesses nicht z. B. in Eheprozessen, das gerichtliche Geständnis einer Partei einen weiteren Beweis überflüssig. Das außergerichtliche Geständnis wird hingegen ausdrücklich der freien Beweiswürdigung unterstellt (c. 1753)³³.

C. 1816: Öffentliche Urkunden schaffen für das, was sie unmittelbar und hauptsächlich bekunden, vollen Beweis. Freilich wäre hier wie überhaupt bei allen Beweisregeln die Möglichkeit eines Gegenbeweises offengelassen; in vorliegendem Falle also der Nachweis, daß bei Abfassung der öffentlichen Urkunde ein wesentlicher Irrtum unterlaufen ist. Über die Argumente eines derartigen Gegenbeweises hätte der Richter in freier Beweiswürdigung zu entscheiden, soweit nicht für ein bestimmtes Argument wiederum Beweisregeln eintreten.

C. 1593: Die vom Gerichtsboten oder vom Gerichtsvollzieher ausgefertigten Akten besitzen volle Beweiskraft. Das gleiche bestimmt c. 373 § 1 für die vom Notar ausgefertigten Urkunden.

C. 1800 § 4: Verweigerung einer Schriftprobe gilt als Geständnis der Autorschaft eines belastenden Schriftstückes.

³³ C. 1753 (außergerichtliches Geständnis) wie auch c. 1743 § 2 (Aussageverweigerung einer Partei), c. 1804 (Sachverständigengutachten), c. 1817 (private Urkunden), c. 1818 (versehrte Urkunden), c. 1824 § 2 (Verweigerung einer Urkundenvorlage) werden gelegentlich als Beweisregeln angesprochen. Aber zu Unrecht. Denn in ihnen wird das Maß der Beweiskraft nicht vom Gesetz festgesetzt, sondern gerade der freien Beweiswürdigung des Richters anheimgegeben.

In diesem Zusammenhang muß allgemein auf die Rechtsvermutungen verwiesen werden. Sie sind zwar nicht im eigentlichen Sinne Beweisregeln³⁴. Aber wegen ihrer Beweisersatzfunktion entheben sie den Richter jeder weiteren Beweis-erhebung und haben in dieser Hinsicht die Wirkung einer positiven Beweis-regel.

Die Leistung des Schiedseides (iuramentum decisorium) hat den Wert eines Be- weises (c. 1836 § 2). Die grundlose Verweigerung des Schiedseides (c. 1836 § 3)³⁵ oder des zurückgeschobenen Schiedseides (c. 1836 § 4) kommt dem Versagen des Beweises gleich.

Am umfangreichsten ist mit Beweisregeln ausgestattet das Beweismittel der Zeu- genaussagen. Für den Siebenhändereid bestimmt c. 1975 § 2, daß er für sich allein keinen vollen Beweis ergibt.

In Selig- und Heiligsprechungsprozessen werden an Qualität und Zahl der Zeu- gen besondere Anforderungen gestellt (c. 2020). So haben dort testes ex auditu höchstens den Wert einer Beweisstütze, nicht eines eigenen Beweises (c. 2020 § 5). Grabreden und Nekrologe sowie bestimmte Gruppen von schriftlichen Aufzeich- nungen haben in derartigen Prozessen nach c. 2033 keinerlei Beweiskraft.

Allgemein gilt, daß gerichtliche Aussagen ungeeigneter oder verdächtiger Zeu- gen, sofern sie überhaupt vernommen werden, gemäß c. 1758 nur den Wert eines Anhaltspunktes und einer Beweisstütze haben³⁶. Die einschneidendste Beweis- regel findet man in der Bestimmung des c. 1791 über den Wert völlig einwand- freier Zeugen³⁷. In § 1 steht die negative Beweisregel, daß ein einziger Zeuge für sich allein, von gewissen Ausnahmen abgesehen, keinen vollen Beweis schafft. Ausgenommen ist davon nach c. 1791 § 1 der testis qualificatus: Der Träger eines öffentlichen Amtes erbringt, wenn er über eine seiner Amtshandlungen aus- sagt, vollwertigen Beweis. So z. B. das Zeugnis des Pfarrers über eine vor ihm geschlossene Ehe. Übrigens ist der testis qualificatus nicht, wie man nach c. 1791 § 1 annehmen sollte, die einzige Ausnahme von der Beweisregel, daß ein ein- ziger Zeuge keinen hinreichenden Beweis schafft. Den Vorrang eines vollstän- digen Beweises besitzt auch das Zeugnis eines Kardinals über eine in seiner Gegenwart geäußerte mündliche Entscheidung des Papstes (c. 239 § 1 n. 17).

³⁴ Zu der schwierigen Abgrenzung zwischen Rechtspräsumtionen und Beweisregeln vgl. *Rudolf Motzenbäcker*, Die Rechtsvermutung im kanonischen Recht, Münchener Theologische Studien, 3. Abt., 10. Bd., München 1958, S. 386 f.

³⁵ C. 1836 § 3 ist der Sache nach genauso gut eine Beweisregel wie c. 1836 § 4, wenn dies in der sprachlichen Formulierung auch nicht ebenso deutlich in die Augen springt.

³⁶ Vgl. *Eichmann-Mörsdorf*, Lehrbuch 3, S. 138 A. 1.

³⁷ C. 1791 § 1. Unius testis depositio plenam fidem non facit, nisi sit testis qualificatus qui deponat de rebus ex officio gestis. § 2. Si sub iuramenti fide duae vel tres personae, omni exceptione maiores, sibi firmiter cohaerentes, de aliqua re vel facto in iudicio testificantur de scientia propria, sufficiens probatio habetur; nisi in aliqua causa iudex ob maximam negotii gravitatem, vel ob indicia quae aliquod dubium de veritate rei assertae inderunt, necessariam censeat plenior probationem.

Ebenso genügt zum Beweis, daß jemand getauft ist, schon ein einziger einwandfreier Zeuge oder sogar (bei der Erwachsenentaufe) die eigene eidliche Versicherung des Getauften, sofern nur darauf für niemanden ein Nachteil erwächst (c. 779)³⁸.

C. 800 trifft die gleiche Regelung für den Nachweis der Firmung. Ähnlich bestimmt die Beweisregel des c. 1159 § 1, daß die Konsekration oder Benediktion eines Ortes hinlänglich schon durch einen einzigen einwandfreien Zeugen nachgewiesen wird.

Von diesen Ausnahmen abgesehen gilt aber der Grundsatz, daß ein einziger Zeuge keinen vollen Beweis erbringt. Zwar wurde unter dem früheren Recht eingehend die Frage erörtert, ob das Prinzip nicht in weiterem Maße durchbrochen werden könne³⁹, und man kam zu der Antwort, daß allgemein in Angelegenheiten geringeren Gewichts der Richter an die Beweisregel nicht gebunden sei. Läßt sich das aber noch unter dem Recht des CIC vertreten⁴⁰? Man wird solchen Behauptungen gegenüber Zurückhaltung üben müssen. Denn wenn die Schöpfer des CIC, denen ja die Stellungnahme früherer Kanonisten eindeutig bekannt war, die Formulierung des c. 1791 § 1 wählten und für einige wenige Sonderfälle, wie oben erwähnt, eigens eine Ausnahme statuierten, dann legt dies den Schluß nahe, daß der Gesetzgeber damit den Kreis der Ausnahmefälle erschöpfend umgrenzen wollte⁴¹.

So sehr damit die Bindung der Beweisregel des c. 1791 § 1 betont ist, ebenso deutlich muß man ihre Grenze klar ins Auge fassen. Weniger von der kano-

³⁸ Daß *vor Gericht* ein solcher Beweis nicht genüge (*Heribert Jone*, Gesetzbuch der lateinischen Kirche, 2. Bd., 2. Aufl., Paderborn 1952, S. 45), ist bei dem uneingeschränkten Wortlaut des c. 779 abwegig. Falls nur die Bedingung *si nemini fiat praeiudicium* erfüllt ist, würde auch ein Gericht einen derartigen Beweis als vollwertig ansehen müssen.

³⁹ Vgl. *Reiffenstuel*, *Ius canonicum universum*, lib. 2 tit. 20 n. 253—281.

⁴⁰ Vgl. *Michael Lega — Victorius Bartocetti*, *Commentarius in iudicia ecclesiastica iuxta Codicem Iuris Canonici*, 2. Bd. Rom 1950 S. 742 f. *Franciscus Xav. Wernz — Petrus Vidal*, *Ius canonicum*, 6. Bd., 2. Aufl., Rom 1949, S. 440.

⁴¹ Auch was die Autoren, z. B. *Lega-Bartocetti* a. a. O. und *Wernz-Vidal* a. a. O. gelegentlich an weiteren Fällen für das Ausreichen eines einzigen Zeugen anführen, vermag wenig zu überzeugen. So ist für den Nachweis der empfangenen Ordination, obschon cc. 1010 f doch in deutlicher Parallele zu cc. 779 und 800 stehen, von der für Taufe und Firmung gewährten Beweiserleichterung nicht die Rede, was man bei der Parallelität der Bestimmungen als bewußte Abweichung verstehen muß. Daß schon die Aussagen eines einzigen Zeugen, ein Sterbender habe Zeichen der Reue gegeben, hinreichend ist, hat mit der Frage des vollen Beweises seiner Umkehr nichts zu tun. Denn die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses kann um ihres Strafcharakters willen nur bei vollem Beweis für die Unwürdigkeit eintreten, der aber bei einem einzigen Gegenzeugen schon nicht mehr gegeben wäre, ohne daß nun das Gegenteil voll erwiesen sein müßte. Oder wenn die Autoren in Prozessen um eine geringere Wertsumme einen einzigen Zeugen für hinreichend erachten, dabei jedoch die Ergänzung machen, man müsse bei dieser Beweiswürdigung die gesamten Begleitumstände mit in Rechnung stellen, so ist damit der Boden der Streitfrage verlassen. Denn ob die Aussage eines einzigen Zeugen in Verbindung mit sonstigen Indizien einen vollen Beweis schaffen kann, steht auf einem anderen Blatt; hier aber geht es darum, ob ein einziger Zeuge ohne sonstige Beweisergänzung ausreichen kann.

nistischen Doktrin als von der gerichtlichen Praxis wird hin und wieder ihre Tragweite ungebührlich übersteigert. Die Behauptung, der Beweis sei gescheitert, wenn im Prozeß nur ein Zeuge auftrete, ist mehrdeutig und führte daher leicht in die Irre. Zu Recht besteht sie nur in dem Sinne, daß sich das gesamte Beweismaterial mit dem einen Zeugen erschöpft. Wenn aber neben dem einen Zeugen zwar keine weiteren Zeugen, wohl aber sonstige Beweismittel in die Waagschale fallen, dann scheidet die Beweisregel des c. 1791 § 1 überhaupt aus. In der kanonischen Rechtslehre ist das unbestritten⁴². Auch die *Sacra Romana Rota* verweist wiederholt darauf⁴³. Die Rechtsprechung der nachgeordneten kirchlichen Gerichte müßte dies sorgsam beachten. Wo immer zu dem einen Zeugen noch irgendwelche Beweisergänzungen hinzutreten, entfällt die Beweisregel vom Nichtgenügen des einzigen Zeugen. Der Richter ist dann nach c. 1869 § 3 ausdrücklich zur freien Beweiswürdigung verpflichtet. Denn c. 1791 § 1 erfaßt eben nur den Fall, daß außer der einen Zeugenaussage gar nichts mehr an Beweismaterial vorliegt. Weitere Beweisargumente, die zur Zeugenaussage hinzutreten, können sich finden in Schriftstücken, in der Glaubwürdigkeitsbekundung des Siebenhändereides, vor allem in Indizien der gesamten Begleitumstände. Selbst die Aussage der Parteien ist hierhin zu rechnen. Wenn ihr abgesehen von der Ausnahme des c. 1751 auch keine volle Beweiskraft zukommt, so kann sie doch einen gewissen Wert als Beweisergänzung und Beweisstütze besitzen. Selbst in solchem Falle stände also die Aussage nur eines Zeugen nicht mehr völlig isoliert für sich, so daß die Beweisregel des c. 1791 § 1 gar nicht angewandt werden darf. Gewiß, oft genug wird der Richter bei solcher Prozeßlage dennoch die Klage abweisen müssen. Nicht aber geht es an, daß er dies dann mit der Begründung tut, der Beweis sei nach c. 1791 § 1 nicht erbracht, weil nur ein einziger Zeuge vorhanden sei. Diese Beweisregel trifft auf diesen Fall gar nicht zu. Vielmehr müßte der Richter, da zu der Zeugenaussage noch eine weitere Beweisstütze, wenn auch nur die der Parteienbekundung, vorliegt, in die freie Beweiswürdigung eintreten und dann gegebenenfalls in der Urteilsbegründung darlegen, warum er bei diesem Beweismaterial nicht zu einer einwandfreien moralischen Gewißheit gelangen konnte.

Der negativen Beweisregel des c. 1791 § 1, daß im allgemeinen ein einziger Zeuge nicht genügt, steht die positive des c. 1791 § 2 gegenüber: Zwei oder drei Zeugen erbringen in der Regel vollen Beweis. Näherhin macht der Gesetzgeber für diese Beweisnorm vier Voraussetzungen: Die Zeugen müssen vereidigt sein; sie müssen ihre Aussagen in fester Übereinstimmung machen; sie müssen aus eigener Kenntnis berichten können; sie müssen über jeden Einwand erhaben sein. Letztere Forderung (*omni exceptione maiores*) trifft zu, wenn sich weder gegen

⁴² Vgl. z. B. *Wernz-Vidal*, *Ius canonicum*, 6, S. 440: *Regula tamen intelligenda est de depositione unius testis, praescindendo ab aliis adminiculis et indiciis, quae utique in particulari casu talia esse possunt et simul sumpta cum talis testis depositione veritas facti certo moraliter evincatur.*

⁴³ Vgl. z. B. *SRR* 34, 1942 dec. 23, n. 16, S. 220 f.

ihre Person⁴⁴ noch gegen ihre Aussagen⁴⁵ irgendein begründeter Verdacht vorbringen läßt. Dies, aber auch nur dies, entspricht der Wendung »omni exceptione maiores«. Darüber hinaus zu verlangen, daß nur ganz besonders qualifizierte Zeugen für c. 1791 § 2 hinreichend seien⁴⁶, deckt sich nicht mit dem Gesetzestext⁴⁷.

Unjuristisch ist die schwankende Zahlenangabe »duae vel tres personae«. In der Formulierung bekundet sich die ehrfürchtige Anlehnung an das Wort der Heiligen Schrift⁴⁸. Aber in der kanonistischen Lehre geht man darin einig, daß schon bei zwei klassischen Zeugen die Beweisregel des c. 1791 § 2 Platz greift⁴⁹.

Ob für die zwei Zeugen die vier Voraussetzungen des klassischen Zeugen erfüllt sind, unterliegt der freien Beweiswürdigung des Richters⁵⁰. Wenn dieser hierin zu einer positiven Antwort kommt, dann ist er normalerweise durch die Beweisregel des c. 1791 § 2 aber auch gehalten, den Beweis für erbracht anzusehen. Er darf dann keine höheren Beweisforderungen stellen.

Freilich gilt das nur für den Normalfall. Denn c. 1791 § 2 gibt selbst Ausnahmen an, wodurch der Charakter einer starren und unbedingt verbindlichen Beweisregel in erheblichem Maße gelockert wird. Danach kann der Richter, obschon zwei klassische Zeugen vorhanden sind, unter Umständen doch einen vollständigeren Beweis verlangen. Allerdings nicht willkürlich, sondern nur in den beiden Fällen, die der Gesetzgeber ausdrücklich angibt: Einmal bei einer ungewöhnlich hohen Wichtigkeit des Streitgegenstandes; sodann bei begründetem Zweifel an der Wahrheit der Zeugenaussage.

Den zuletzt genannten Fall kann man im Grunde gar nicht einmal als Ausnahme ansprechen. Richtiger müßte man feststellen, daß es dort überhaupt an einer wesentlichen Voraussetzung mangelt, an die der Gesetzgeber erst die Beweisregel geknüpft hat. Denn wenn irgendwelche Indizien wie z. B. die Aussagen eines Gegenzeugen einen triftigen Zweifel wecken, ob die Bekundung der beiden

⁴⁴ Reprobatio personae testis; c. 1764.

⁴⁵ Reprobatio testimonii; c. 1783 n. 2.

⁴⁶ Vgl. *Matthaeus Conte a Coronata*, Institutiones iuris canonici, 3. Bd. Aufl. Turin 1948, S. 189 und 228.

⁴⁷ Das gilt auch gegenüber SRR 23, 1931, dec. 51, n. 13, S. 441, wo es heißt: ...videlicet testes qui, non modo sunt simpliciter et a iure non repellibiles, sed, qui quoad personam et scientiam qualitativus sunt praediti gravioribus quam quas homines generaliter dicendo praebent, ut exprimitur gradu comparativo: maiores omni exceptione. Dies aus dem Komparativ folgern zu wollen, ist sprachlich nicht möglich.

⁴⁸ S. o. S. 251.

⁴⁹ Vgl. *Lega-Bartocetti*, Commentarius 2 S. 743. Wernz-Vidal, Ius canonicum 6, S. 441.

⁵⁰ So versteht sich das Urteil von Meile, Beweislehre S. 133: »Das gegenwärtige Recht knüpft aber an die Regel (sc. des Beweises durch zwei Zeugen) so viele Bedingungen und Erfordernisse und Einschränkungen, daß sie mehr den Eindruck einer Anleitung für die freie Beweiswürdigung als einer zwingenden Norm macht.« Vgl. *Ch. Lefèbre*, Théorie des preuves et équité canonique, in: *Ephemerides Iuris Canonici*, 2 Rom 1946, S. 297.

Zeugen der Wahrheit entspricht, so ist schon um dessentwillen das Erfordernis des »omni exceptione maiores« nicht erfüllt, womit die Beweisregel von selbst hinfällig wird.

Eine echte Ausnahme von der Beweisregel des c. 1791 § 2 enthält hingegen der andere Tatbestand: »Ob maximam negotii gravitatem« braucht sich der Richter mit dem Beweisargument zweier Zeugen nicht zufrieden zu geben, sondern kann einen volleren Beweis für nötig erachten. Hier ist er also auf die freie Beweiswürdigung verwiesen, wieweit er in solchem Falle zwei einwandfreien Zeugen Beweiskraft zuerkennen will oder in welchem Maße er darüber hinaus weitere Beweisargumente verlangt. Darin liegt eine wirkliche Durchbrechung der Beweisregel. Sie ist jedoch nur bei äußerster Wichtigkeit der Streitsache erlaubt. Wann die maxima negotii gravitas vorliegt, läßt sich schwerlich genau abgrenzen. Unter dem früheren Recht waren die Kanonisten bemüht, die Prozeßsachen aufzuzählen, welche eine höhere Zahl als zwei Zeugen erforderten⁵¹. Dahin rechnete man z. B. den Strafprozeß gegen eine hochgestellte untadelige Persönlichkeit. Zweifellos würde in solchem Falle auch nach dem heutigen Recht des c. 1791 § 2 der Richter einen vollständigeren Beweis für nötig erachten können. Wo aber die untere Grenze der maxima negotii gravitas verläuft, die allein dem Richter ein Recht gibt, in seinen Beweisforderungen über die zwei klassischen Zeugen hinauszugehen, kann kaum generell bestimmt werden. Von besonderer praktischer Bedeutung ist es, ob auch etwa alle Ehenichtigkeitsprozesse hier noch einzubeziehen sind. Bei dem zahlenmäßigen Übergewicht, das den Eheprozessen in der kirchlichen Rechtsprechung zukommt, sowie im Hinblick auf die Besonderheiten der Eheprozeßordnung dürfte es zweckmäßig sein, die freie Beweiswürdigung des Richters im Eheprozeß eigens zu untersuchen.

III. Der Eheprozeß im besonderen

1. Die Frage der erhöhten Beweisforderungen

Mit dem favor matrimonii (c. 1014) hat der kirchliche Gesetzgeber dem Bestand des Ehebandes einen verstärkten Schutz verliehen. Der favor iuris stellt die Rechtsvermutung auf, daß im Zweifelsfall die Gültigkeit der Ehe als sicher anzusehen ist. Gewiß läßt diese Rechtsvermutung wie jede praesumptio iuris die Möglichkeit eines Gegenbeweises offen. Aber ist der Bestand der Ehe für den prozeßrechtlichen Kampf einer Ehenichtigkeitsklage durch die genannte Präsumtion nicht in eine solch unsichere Ausgangsposition versetzt, daß zur Verdrängung und Widerlegung nicht schon jeder normale Beweis, sondern nur eine probatio plenior ausreichen würde? Und muß das nicht erst recht gelten für die zahlreichen Ehenichtigkeitsverfahren aus dem Klagegrund der Simulation nach

⁵¹ Vgl. *Reiffenstuel*, *Ius canonicum universum*, lib. 2, tit. 20, n. 241—246.

c. 1086 § 2? In c. 1086 § 1 findet sich ja noch die weitere Präsumtion, daß der innere Ehewille als konform mit dem äußerlich erklärten ehelichen Jawort anzunehmen ist. Für die Gültigkeit der Ehe stehen somit zwei Rechtsvermutungen ein, die allgemeine des *favor matrimonii* und noch die besondere des c. 1086 § 1. Wenn aber das Bestehen der Ehe gar von zwei Präsumtionen abgesichert ist, kann der Richter sich dann für den Gegenbeweis mit dem gewöhnlichen Maß eines Beweises begnügen? Muß man nicht vielmehr an den Beweis für die Ehenichtigkeit erhöhte Anforderungen stellen? In der Tat hat man die Ansicht vertreten, daß bei gewissen Rechtsvermutungen nur ein verstärkter Gegenbeweis ausreiche⁵². Man spricht dann von *praesumptiones violentae*, gegen die nur *manifestissimae probationes* etwas ausrichten könnten⁵³. Nahegelegt wird dies zudem durch Formulierungen des CIC, der bei einzelnen Rechtsvermutungen evidente Beweise zur Widerlegung fordert. So in c. 1115 § 1 und in c. 1814. Muß man in diesen Kreis nicht vorab den *favor matrimonii* einbeziehen, den man als die Königin aller Präsumtionen bezeichnet hat, die um ihres Vorranges willen nur *concludentissimis argumentis* verdrängt werden könne⁵⁴? Die *Sacra Romana Rota* wird nicht müde, in ihren Urteilen immer wieder zu betonen: *Non admittitur matrimonii nullitas, nisi evidentibus probationibus ostendatur, oder: nisi contrarium in casu particulari concludentissime probetur*⁵⁵.

Gleichwohl ist es verfehlt, Ehenichtigkeitsurteile von einer *probatio plenior* abhängig zu machen. Wie Motzenbäcker überzeugend aus Rechtssprache und Rechtsquellen dargetan hat⁵⁶, kennt der CIC keine Rechtspräsumtionen, deren Widerlegung erhöhte Beweisanforderungen stellte. Schon der Begriff der *praesumptio iuris violenta* ist anfechtbar. Denn die Einteilung in *praesumptio levis*, *probabilis* und *violenta* hat ihren berechtigten Platz bloß innerhalb der *praesumptiones hominis*, insofern das Indiz je nachdem mit geringer oder beachtlicher oder höchster Wahrscheinlichkeit den Schluß auf das Vermutungsobjekt gestattet⁵⁷. Auf die *praesumptiones iuris* kann man diese Einteilung sinnvoll nicht übertragen. Wendungen wie »*evidentibus argumentis probare*« oder »*nisi concludentissimis argumentis contrarium probetur*« enthalten sodann keine Be-

⁵² Die Tatsache, daß die *praesumptiones iuris et de iure* nur einen indirekten Gegenbeweis zulassen, hat mit dem hier aufgeworfenen Problem nichts zu tun. Es dreht sich vielmehr ausschließlich um *praesumptiones iuris tantum*. Die Frage geht dahin, ob bestimmten *praesumptiones iuris tantum* ein solches Gewicht zukommt, daß sie zwar direkt, aber nur mit erhöhten Beweismitteln zu widerlegen sind.

⁵³ Vgl. die bei Motzenbäcker, *Rechtsvermutung* S. 315, A. 13, angeführten Autoren.

⁵⁴ *Carolus Holböck*, *Tractatus de iurisprudencia Sacrae Romanae Rotae*, Graz-Wien-Köln 1957, S. 43: *Haec praesumptio regina est aliarum praesumptionum, nullaue ratio habenda est de oppositis exceptionibus, quando illae non sunt adeo perstringentes et efficaces, ut concludentissime evincant praetensam matrimonii nullitatem.*

⁵⁵ *SRR* 21, 1929, dec. 61, n. 3, S. 509; 34, 1942, dec. 22, n. 2, S. 226. Die Belege ließen sich zahlreich vermehren.

⁵⁶ Motzenbäcker, *Rechtsvermutung* S. 314–318.

⁵⁷ Vgl. *Reiffenstuel*, *Ius canonicum universum*, lib. 2, tit. 23 n. 28–30.

schränkung in der Auswahl bestimmter Argumente und keine Forderung nach erhöhtem Beweis über das normale Maß der moralischen Gewißheit hinaus. Sie wollen nur sagen, daß zum Erweis des Gegenteils, wie das für jeden gerichtlichen Beweis ohne Ausnahme nötig ist, schlüssige Argumente erforderlich sind, die beim Richter jeden begründeten Zweifel beheben und ihm die moralische Gewißheit schenken. Es soll damit also nur ein unklarer und unzureichender Beweis ausgeschlossen, nicht aber ein Beweis von erhöhter Qualität verlangt werden⁵⁸. »Es ist abwegig, die Anweisung des c. 1869 § 4 so zu verstehen, als ob zum Entscheid der vom Recht begünstigten Streitsachen ein höherer Grad der moralischen Gewißheit erforderlich wäre; wenngleich diese Meinung weit verbreitet ist, entbehrt sie jeder gesetzlichen Grundlage. Es genügt hier wie auch sonst die schlichte moralische Gewißheit«⁵⁹.

Man könnte allerdings versucht sein, von einer anderen Bestimmung des CIC her doch noch erhöhte Anforderungen an den Beweis in Ehenichtigkeitsprozessen zu erheben. C. 1791 § 2 stellt, wie oben erörtert wurde, den Grundsatz auf, daß in der Regel zwei klassische Zeugen vollen Beweis erbringen, fügt aber die Einschränkung bei: falls nicht der Richter ob *maximam negotii gravitatem* einen vollständigeren Beweis für nötig erachtet. Ist aber letztere Voraussetzung nicht in allen Ehenichtigkeitsverfahren, in denen es ja um Bestand oder Nichtbestand einer Ehe geht, ohne weiteres erfüllt, so daß es in solchen Prozessen von vornherein in der Hand des Richters läge, über den Zwei-Zeugen-Beweis hinaus erhöhte Anforderungen an den Beweis zu stellen? Tatsächlich hat gelegentlich die *Sacra Romana Rota* mit solchem Gedankengang für Ehenichtigkeitsprozesse eine *plenissima probatio* gefordert⁶⁰.

Zweifellos steht in jedem Ehenichtigkeitsprozeß ein höchst wichtiges Gut auf dem Spiel: Gültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe. Dennoch ist damit nicht ohne weiteres der Tatbestand gegeben, den c. 1791 § 2 mit *maxima negotii gravitas* meint und der allein zu der erhöhten Beweisanforderung berechtigte. Das läßt sich sogar aus einem so offiziellen Dokument wie der kirchlichen Eheprozeßordnung ableiten, welche die Sakramentenkongregation 1936 ausschließlich für

⁵⁸ *Motzenbäcker*, Rechtsvermutung S. 317f.

⁵⁹ *Eichmann-Mörsdorf*, Lehrbuch 3 S. 176 A. 4.

⁶⁰ SRR 41, 1949, dec. 43, n. 3, S. 259f: *Eruitur ex can. 1791 § 2 maximam certitudinem in iudice requiri, pro maxima negotii gravitate: negotia autem maximae gravitatis sunt causae de validitate vinculi matrimonialis, quibus maximum bonum publicum et privatum, spirituale et temporale, in discrimen adducitur. Merito proinde in ipsis plenissima probatio exigitur, quam certo quis assequi nequit multitudine testium, qui non veritati sed parti favendi studio moventur. Daß noch so viele irgendwie verdächtige Zeugen, wie in diesem Satzungssatz bemerkt ist, keinen hinreichenden Beweis erbringen, lenkt von dem Problem überhaupt ab. Es geht vielmehr darum, ob ein Beweis mit zwei testes omni exceptione maiores auch in Ehenichtigkeitsprozessen genügt oder aber ob dort eine weitergehende *plenissima probatio* gefordert ist. In Wirklichkeit gelangt das Urteil, dem das Zitat entnommen ist, zu einer negativen Entscheidung gar nicht deshalb, weil nur zwei Zeugen vorhanden wären und diese für eine Ehenichtigkeitserklärung nicht ausreichen, sondern weil sich Widersprüche in den Zeuenaussagen finden.*

Ehenichtigkeitsprozesse erlassen hat. Art. 136 § 1 EPO übernimmt für die Beweiswürdigung von Zeugenaussagen u. a. ohne jede Veränderung c. 1791, also auch die Bestimmung, daß in der Regel zwei oder drei klassische Zeugen vollen Beweis erbringen, falls nicht der Richter wegen der äußersten Wichtigkeit einer Streitsache einen vollständigeren Beweis für nötig hält. Aus der Tatsache, daß dies in einer Prozeßordnung gefordert ist, die ausschließlich für Ehenichtigkeitsprozesse gilt, ergibt sich eine bedeutsame Folgerung. Hätte der Gesetzgeber für Ehenichtigkeitsverfahren generell eine plenior probatio vorsehen wollen, so hätte er für diese Prozesse nicht die Weisung geben können, daß in der Regel der Zwei-Zeugen-Beweis ausreicht und nur im Falle der maxima negotii gravitas das Tor zu einer höheren Beweisanforderung offensteht. Als normaler Fall ist somit festgelegt, daß auch in Ehenichtigkeitsverfahren zwei klassische Zeugen für den Beweis ausreichen. Wohl kann sich in derartigen Prozessen ob maximam negotii gravitatem gleichfalls einmal ein vollständigerer Beweis als notwendig ergeben. Aber die besondere Schwierigkeit eines Falles, die dazu berechtigt, kann dann niemals in dem Umstand gefunden werden, daß es sich um die Gültigkeit einer Ehe dreht, weil sie ja in jedem dieser Prozesse auf dem Spiel steht und der Gesetzgeber trotzdem auch hier an dem Zwei-Zeugen-Beweis als Norm festhält. Die maxima negotii gravitas müßte dann in einem anderen, außerhalb des Ehenichtigkeitscharakters liegenden Umstand gegeben sein. Dahin könnte man etwa den Fall rechnen, daß einmal von der Gültigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe zugleich die Entscheidung über eine äußerst wertvolle Erbschaft abhinge. Für den Ehenichtigkeitsprozeß als solchen fordert hingegen der Gesetzgeber nicht einen erhöhten Beweis.

Auch hier ergibt sich somit wieder, daß in Ehenichtigkeitssachen gleichfalls die schlichte moralische Gewißheit genügt. Diese muß selbstverständlich eindeutig und ohne jeden Abstrich vorhanden sein. Wo der Richter an den Aussagen zweier oder sogar mehrerer Zeugen beachtliche Zweifel hegt, kann und muß er weitere Beweise fordern, da hier gar nicht der Fall der klassischen Zeugen gegeben ist. Wenn aber einwandfrei zwei testes omni exceptione maiores die Nichtigkeit der Ehe belegen, dann hat der Richter nicht das Recht, darüber hinaus noch mit der Begründung, es gehe um das wertvolle Gut der Ehe, eine plenior probatio zu verlangen.

2. Die Bewertung der Parteiaussagen

In den meisten Eheprozessen wird die Gültigkeit der Ehe angefochten mit einem Mangel des inneren Ehemillens, also mit einem Defekt, der naturgemäß meist im Verborgenen liegt und unmittelbar nur der einen Partei oder beiden Parteien bekannt ist. Von der Sache her wären also die Parteien gerade die besten Bekunder des wahren Tatbestandes; aber von dem persönlichen Interesse am Aus-

gang des Verfahrens her sind sie am stärksten in der objektiven Wiedergabe gefährdet. Der sachgerechten Würdigung der Parteiaussagen kommt daher gerade im Eheprozeß ein besonderes Gewicht zu.

Es ist darum verständlich, daß der Gesetzgeber in Art. 117 EPO eine ebenso klare wie einschneidende Beweisregel für die Wertung der Parteiaussagen erlassen hat: *Depositio iudicialis coniugum non est apta ad probationem contra valorem matrimonii constituendam*. Die gerichtlichen Bekundungen der Parteien reichen für sich allein unter keinen Umständen zu einer Ehenichtigkeitserklärung aus. Mögen die Parteien ihre Aussagen auch beeden, mögen die Angaben der klagenden und der beklagten Partei sich noch so gut decken, mag ihnen auch die vollste Glaubwürdigkeit zuzuerkennen sein, der Richter kann auf ihre Aussagen allein hin nicht zu einem Nichtigkeitsurteil kommen. Daran hindert ihn die zwingende Beweisregel des Art. 117 EPO. Selbst wenn er in einem außergewöhnlichen Falle ganz besonderer Glaubwürdigkeit der Parteien auf deren Aussage hin persönlich von der Nichtigkeit der Ehe überzeugt wäre, so müßte er dennoch, falls keinerlei sonstiges Beweismaterial zu finden wäre, entgegen seiner persönlichen Überzeugung und in Bindung an Art. 117 EPO die Entscheidung treffen: *Non constare de nullitate matrimonii*. Die Beweisregel setzt hier der freien Beweiswürdigung des Richters eine Schranke.

So sehr damit die Grenze der Parteiaussagen betont ist, so darf ihnen andererseits nicht jeglicher Beweiswert abgesprochen werden. Art. 117 EPO will nämlich »keineswegs besagen, daß die (eidlichen) Aussagen der betreffenden Eheleute überhaupt wertlos sind, sondern nur, daß jene *für sich* keinen vollen Beweis da ergeben, wo die Ungültigkeit der Ehe ausgesprochen werden soll«⁶¹. Sie können den Wert eines *adminiculum probationis*, einer Beweisstütze oder Beweisergänzung besitzen. Der Begriff der Beweisstütze setzt voraus, daß schon anderes gewichtiges Beweismaterial vorliegt, das bereits erheblich, wenn auch nicht voll überzeugend für die Nichtigkeit der Ehe spricht und das nun durch die Beweisstütze zum vollen Beweis abgerundet wird. In welchem Umfang die Parteiaussage den Beweis aufzufüllen vermag, wird je nach Lage des Falles verschieden sein, wobei vor allem die persönliche Glaubwürdigkeit der Parteien und die sachliche Glaubhaftigkeit ihrer Bekundungen eine Rolle spielen. Hier entscheidet die freie Beweiswürdigung des Richters, der bei seiner Bewertung allerdings sorgsam die Beweisregel zu beachten hat, daß die Parteienaussage nur als Beweisergänzung, nicht für sich als voller Beweis dienen kann.

Vom *probationis adminiculum*, das der Bekundung der Partei zukommt, ist ausdrücklich in Art. 116 EPO die Rede⁶². Freilich legt die Fassung des Art. 116,

⁶¹ A. M. Koeniger, Die Eheprozeßordnung für die Diözesangerichte, Kanonistische Studien und Texte, Bd. 11, Bonn 1937, S. 170.

⁶² Art. 116 EPO: *Confessio extrajudicialis coniugis, quae adversus matrimonii valorem pugnet, prolata ante matrimonium contractum, vel post matrimonium, sed tempore non suspecto, probationis adminiculum constituit a iudice recte aestimandum*.

da er nur von der außergerichtlichen Aussage der Eheleute aus unverdächtiger Zeit spricht, gleich einen Einwand nahe. Ist damit nicht, zumal bei einem Vergleich von Art. 116 und Art. 117, den späteren Äußerungen der Ehegatten und vorab ihren gerichtlichen Aussagen jeglicher Beweiswert, auch der einer Beweisstütze aberkannt?

Die Frage ist zu verneinen. Nach dem bloßen Wortlaut der EPO möchte man vielleicht noch schwanken. Zwar ist diese Antwort auch vom Gesetzestext her nicht versperrt. Denn Art. 116 besagt, daß Aussagen aus unverdächtiger Zeit als Beweisstütze dienen können, und Art. 117 legt fest, daß die gerichtlichen Aussagen keinen vollen Beweis schaffen. Daß das gerichtliche Geständnis nicht einmal den Wert einer Beweisstütze habe, ist also zum mindesten nicht direkt ausgesprochen. Aber immerhin bliebe von der bloßen Formulierung der EPO her Raum für Zweifel. Diese werden aber restlos zerstreut von der klaren und beständigen Praxis der römischen Rechtsprechung. *Consuetudo est optima legum interpres* (c. 29). Danach ist es eindeutig, daß die gerichtlichen Aussagen der Parteien ebenfalls als Beweisergänzung dienen können. Bekanntlich gelingt in den zahlreichen Ehenichtigkeitsprozessen gemäß c. 1086 § 2 oft genug nicht der direkte Beweis. Dann läßt die unbestrittene Spruchpraxis der *Sacra Romana Rota* als vollwertig auch einen indirekten Beweis zu, der sich zusammensetzt aus *confessio simulantis*, *causa simulationis* und *circumstantiae antecedentes*, *concomitantes*, *subsequentes*. Die hier genannte *confessio simulantis* meint aber gerade das gerichtliche Geständnis der Partei⁶³. Der Parteiaussage vor Gericht kann also solches Gewicht zukommen, daß der Richter aus ihr in Verbindung mit der *causa simulationis* und den *circumstantiae* gegebenenfalls hinreichende moralische Gewißheit zu schöpfen vermag, um ein Nichtigkeitsurteil zu fällen.

Ein in seiner Tragweite bislang nicht genug gewürdigtes Dokument des Apostolischen Stuhles läßt weiteres Licht auf die Bewertung von Parteiaussagen in Eheprozessen fallen. Das *Sanctum Officium* hatte mit Dekret vom 12. November 1947 dem Apostolischen Vikariat Schweden für die Durchführung bestimmter Eheprozesse ganz erhebliche Erleichterungen gegenüber der EPO gewährt. Diese »*Regulae servandae a Vicariatu Apostolico Sueciae in pertractandis causis super nullitate matrimoniorum acatholicorum*«⁶⁴ galten allerdings nur für Ehenichtigkeitsverfahren von Nichtkatholiken, deren Ehe wegen Ausschlusses der Unauflöslichkeit angefochten wurde, und waren vorerst auf fünf Jahre beschränkt. Nach Ablauf dieser Frist hat man von schwedischer Seite aus äußeren Gründen keine Verlängerung oder Erneuerung beantragt, da die Anwendung der *Regulae* an Voraussetzungen geknüpft war, die ihren praktischen Wert für die dortigen

⁶³ Dreht es sich dagegen um eine Aussage, welche die Partei bereits vor der Eheschließung etwa gegen die Unauflöslichkeit ihrer Ehe getan hat und die sich durch Zeugen belegen läßt, so hat man es mit dem direkten Beweis zu tun. Hier läge übrigens, wie *Torre*, *Processus matrimonialis* S. 270, treffend bemerkt, nicht ein bloßes *adminiculum probationis* vor.

⁶⁴ Ausgabe Vatikanstadt 1951.

Verhältnisse recht problematisch machten; so war vorausgesetzt, daß wenigstens einer der beiden nichtkatholischen Ehepartner konvertierte und daß hernach die ganzen Akten ins Lateinische übersetzt und zur Bestätigung des Urteils an das Sanctum Officium geschickt wurden. Somit sind die Regulae nicht mehr in Kraft, so daß man von ihren Sonderbestimmungen gegenüber der EPO nicht mehr Gebrauch machen darf.

Gleichwohl verdienen sie bei allen Ehegerichten auch heute noch ein sorgfältiges Studium. Kann man doch aus dieser amtlichen Stellungnahme der höchsten Kardinalskongregation ersehen, welches Gewicht nach der Ansicht der römischen Kurie unter Umständen den Parteiaussagen beizumessen ist. Auf letzteren Punkt bezieht sich nämlich die wohl überraschendste Bestimmung der Regulae. Es heißt dort: Cum agatur de actu interne elicitio, qui potest delitescere in solo cordis scrinio, absque ideo externa manifestatione, in foro iudiciali allegatae nullitatis difficilior fit probatio. Quam tamen prorsus impossibilem ne dicas ex his, quae supra relata sunt nn. 4–8. Alia media aptiora ad veritatem detegendam suppetere possunt: praesumptio hominis (can. 1828); iuramentum suppletorium ad normam iuris (can. 1829–1831), quando cetera adminicula desint; accuratior partis actricis credibilitatis sinceritatisque eius conversionis investigatio. Inspecito enim uno naturae iure *vera atque plena moralis certitudo* de nullitate matrimonii haberi potest *a sola partium aut earum alterutrius emissis declarationibus*, dummodo earum credibilitas ac veracitas aestimari possit omni exceptione maior, talis nempe quae omne prudens contrarii dubium excludat: cui comparandae probe inservire possunt testes iurati ac fidedigni⁶⁵.

Drei Wahrheiten hat man zu diesem Text zu beachten. Einmal stellt das Sanctum Officium mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit fest, daß an sich allein schon die Aussagen der beiden Parteien, ja auch nur einer einzigen Partei unter Umständen ausreichen können, um volle moralische Gewißheit über die Nichtigkeit der Ehe zu erlangen. Voraussetzung dafür bleibt naturgemäß, daß auf der Glaubhaftigkeit der Partei oder der Parteien nicht der geringste Schatten eines Zweifels liegt. Letzteres mag vielleicht nur höchst selten zutreffen. Wo es aber erfüllt ist, spricht das Sanctum Officium ohne jede Einschränkung von einer *vera atque plena moralis certitudo*.

Zum zweiten erweist sich damit die Bestimmung des Art. 117 EPO, daß Parteiaussagen für sich allein keinen vollen Beweis für eine Ehenichtigkeit erbringen, als eine Satzung des rein positiven Rechts. Hiermit soll der Charakter dieser Norm klargestellt, keineswegs aber ihre Verbindlichkeit angetastet werden. Wo immer der Richter nicht durch eine Sonderermächtigung von der Weisung der EPO freigestellt ist, bleibt er unbedingt an die Beweisregel des Art. 117 gebunden. Falls also außer der Parteiaussage keinerlei Beweismaterial aufzutreiben ist, muß der Richter die klagende Partei abweisen, mag er persönlich auf ihr Geständnis hin noch so sehr von der Nichtigkeit der Ehe überzeugt sein.

⁶⁵ Regulae n. 11, S. 8 f. Kursivdruck vom Verfasser hinzugefügt.

Drittens: Wenn zu der Parteiaussage irgendwelches weitere Beweismaterial hinzutritt, ist der Richter zur freien Beweiswürdigung verpflichtet und hat dabei in gebührender Weise auch die Bekundungen der Parteien mit zu bewerten. Die Parteiaussage darf er nicht überschätzen, aber ebensowenig auch ihren Wert von vornherein abtun. Vor letzterem sollte ihn das oben angeführte Zitat aus den *Regulae des Sanctum Officium* bewahren. Damit soll gewiß nicht einem vorschnellen Urteil und einer sorglosen und wirklichkeitsfremden Leichtgläubigkeit das Wort geredet sein. Der Richter muß gerade gegenüber den Angaben der am Ausgang des Verfahrens aufs lebhafteste interessierten Partei eine wache Kritik walten lassen und sorgfältig prüfen, ob die Partei ihre Aussagen mit dem ehrlichsten Willen zur unbedingten Wahrhaftigkeit macht und ob sich in ihre Darstellung auch nicht eine ungewollte Verschiebung und Verfälschung des Sachverhaltes einschleicht. Wo aber bei behutsamster Abwägung nicht für den geringsten Zweifel mehr Raum bleibt, da wird man mit vollem Recht auch dem Geständnis einer Partei ein beachtliches Gewicht beilegen dürfen und müssen. Bei solch glücklicher Konstellation wird es dann gegebenenfalls zu einem Nichtigkeitsurteil kommen können, obschon neben der Parteiaussage etwa nur ein einziger Zeuge zur Verfügung steht. Solche Feststellung deckt sich mit der Ansicht, die aus dem Dekret des *Sanctum Officium* spricht. Dort war sogar die Möglichkeit festgelegt, daß aus der Parteiaussage allein unter Umständen schon eine *vera atque plena certitudo* entspringen könne. Um so mehr wird man diese da behaupten dürfen, wo sich der absolut glaubwürdigen Partei noch ein ebenso einwandfreier Zeuge zugesellt.

Die freie Beweiswürdigung gibt dem Richteramt Auszeichnung und Bürde zugleich. Hinter dem Schutzwall gesetzlicher Beweisregeln läßt es sich bequem entscheiden, zum positiven wie zum negativen. Die drückende Last seiner Verantwortung aber gewahrt der Richter, wenn er, auf die selbständige Beweiswürdigung verwiesen, im Gehorsam gegen sein Gewissen den Mut zur eigenen Entscheidung aufzubringen hat.

DANKSAGUNG NACH DER HL. MESSE¹

Von Karl Rahner

1. Die entscheidende »Danksagung« ist die Danksagung *der* Messe, nicht *nach* der Messe. Das will sagen: die Feier der Messe fordert wie jedes sakramentale Geschehen, das einen Mündigen meint, eine persönliche Anteilnahme, hier also einen personalen Mitvollzug der gehorsamen Liebeshingabe Jesu an den Vater bis in den Tod als Danksagung des Menschen für das ihm in Christus geschenkte Heil. Dieser dankende Mitvollzug geschieht wesentlich innerhalb der hl. Messe. Aszetisch ausgedrückt: durch die andächtige Feier des Opfers selbst. In ihm sind auch durch die Texte und Handlungen der Liturgie so viele Möglichkeiten einer lebendigen Anteilnahme an dem objektiven Geschehen des opus operatum des Meßopfers gegeben, daß es zweifellos vordringliche Aufgabe der Meßerziehung und der eigenen Bemühung sein muß, *diese* innerhalb der Messe selbst gegebenen Möglichkeiten »subjektiver« Frömmigkeit auszuschöpfen. Eine Danksagung nach der Danksagung (= Eucharistie) kann auf jeden Fall nur zweitrangig sein gegenüber dieser primären Aufgabe, das objektiv sakramentale Geschehen auch subjektiv während der objektiven Handlung mitzuvollziehen. Darum muß man immer aufs neue betonen, daß kein opus operatum und kein Sakrament dazu da ist, die »subjektive« Frömmigkeit zu ersetzen oder auch nur eigentlich zu erleichtern oder eine Gnadenvermittlung zu ermöglichen, die außerhalb des Sakramentes höhere Anforderungen an die subjektive Beteiligung stellen würde². Alles objektive Geschehen im Sakrament ist vielmehr nur sinnvoll und wirksam in dem Maße es auch personal und existentiell vollzogen wird. Aber eben dies ist zunächst für die Feier der Messe selbst zu sagen, gilt für die »subjektive« Danksagung *innerhalb* und mit der objektiven Danksagung. Eine objektivistisch und legalistisch gefeierte Messe in Hast und »Verlaß« auf eine quasimechanische Wirkung des opus operatum ist auch dann abzulehnen, wenn ihr eine Danksagung noch folgt. Es ist nicht zu bestreiten, daß es in der katholischen Frömmigkeit nicht selten auf diesem Gebiet so etwas wie eine »gespaltene Persönlichkeit« gibt, d. h. Menschen, die bei Empfang und Spendung der Sakramente so erfüllt sind von der objektiven Eigenkraft der Sakramente (und des liturgischen Vollzugs der Messe), daß sie glauben, die subjektive Beteiligung daran könne getrost auf jenem Minimum belassen werden, das nach der Moraltheologie für den würdigen und fruchtbaren Empfang noch eben genügt, und die dann dafür ihren

¹ Das Folgende stellt eine Instruktion für Priester und Seminaristen dar; ihr Inhalt hat aber allgemeine Gültigkeit. Man vergleiche zum ganzen Thema: *M. Viller* in *Dict. de Spiritualité ascét. et mystique* II, 1222–1234. Hier auch alle weitere Literatur.

² Vgl. dazu z. B. *Karl Rahner*, *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln 1958³), 115 bis 141: »Personale und sakramentale Frömmigkeit.«

aszetischen Eifer und ihre ernsthafte persönliche Frömmigkeit erst bei »geistlichen Übungen« und im Alltag aufbieten, die jenseits des sakramentalen Lebens liegen. In Wahrheit aber müßte der sakramentale Vollzug auch der existentiellste sein, wobei freilich zugegeben ist, daß dieses Ideal bei der individuellen Eigenart kultisch weniger veranlagter Menschen und bei den Schwierigkeiten, die die faktisch gegebene Liturgie in dieser Hinsicht nicht selten bietet, nicht immer erreichbar ist. Aber grundsätzlich ist diese Einheit überall anzustreben. Und darum ist die erste Aufgabe in dieser Hinsicht beim Meßopfer, daß es selbst so gefeiert wird, daß es der Vollzug auch der subjektiven Danksagung für die Erlösung in Christus wird.

2. Dennoch ist auch eine Danksagung *nach* der hl. Messe sinnvoll und empfehlenswert. Unter der Voraussetzung, daß die Messe selbst andächtig und in ernster persönlicher Anteilnahme gefeiert wurde, kann man eine Danksagung nach der Messe zwar keinesfalls als eine eigentliche Verpflichtung hinstellen. Dafür fehlen die ernsthaften Beweise. Aber es ist daran zu erinnern, daß nicht alles, was in concreto nicht (»unter Sünde«) verpflichtend genannt werden kann, darum schon überflüssig und sinnlos ist. Die gegenteilige Voraussetzung wäre typischer Legalismus, d. h. ein Denken von der formalen Verpflichtung, anstatt vom Wesen der Dinge her, ein Legalismus, den noch angeblich die heutige Generation verabscheut. Sinnvoll, empfehlenswert und Gegenstand einer »Selbstverpflichtung« des nach priesterlicher Haltung ernsthaft strebenden Menschen (der in einem an sich nicht verpflichtenden konkreten Tun die gerade für *ihn* konkret notwendige Realisation einer durchaus gebotenen Haltung sehen kann) kann diese Danksagung doch sein. Dafür lassen sich mehrere Hinweise geben. Einige davon sollen hier aufgeführt werden.

a) Diese Danksagung ist bei vielen Priestern faktisch oder sogar in manchen Fällen unvermeidlich die einzige eucharistische Anbetung (»Besuchung«), die sie üben.

b) Niemand, der die Gesetze der Psychologie der Frömmigkeit und die Religionsgeschichte kennt, wird leugnen, daß bei aller Schätzung der römischen Liturgie doch auch gesagt werden muß, daß sie eine gewisse Trockenheit, juristische Nüchternheit und eine Tendenz in die legalistische Kurzformel aufweist, die dem subjektiven Nachvollzug zeitlich und psychologisch Hemmungen und Grenzen setzt. Man muß die römische Liturgie nur mit der östlichen vergleichen. Diese ist im guten Sinn lyrischer und meditativer, gibt dem Menschen viel mehr Möglichkeit der Versenkung, des Ausschwingenlassens des Gefühls, der Ergriffenheit. »Subjektiv echter Mitvollzug« meint gar nicht etwas besonders Gefühlvolles oder gar Sentimentales. Es meint die ganze, persönliche Anteilnahme der geistigen und verantwortlichen Person mit ihrem freien Glauben, Hoffen und Lieben (den drei aktualisierten theologischen Tugenden) an dem, was kultisch und sakramental in der Messe geschieht. Eine solche Anteilnahme aber, die

gerade nicht einfach in ein wenig »gutem Willen« allein besteht, erfordert Zeit, Möglichkeit geduldiger meditativer Versenkung, »Sammlung« der inneren Kräfte (die nicht einfach kommandiert werden kann), Ordnung und Ausgleich der oft sehr widersprüchlichen inneren »Gestimmtheiten« der verschiedenen Schichten der Person usw., lauter Erfordernisse, die nicht sehr schnell erfüllt werden können. Man könnte sich zwar denken, daß diese durch eine *Vorbereitung* auf die Messe beigebracht würden, so daß die Messe selbst gewissermaßen der kultisch sakramentale Höhepunkt dieser ganzen Bemühung würde, die sich (schon sehr intensiv) in dieses liturgische Geschehen hinein verleibt. Aber unter dieser Voraussetzung würde wohl eine besondere psychologische Schwierigkeit gegen die Danksagung nicht mehr bestehen, und diese Voraussetzung ist in der Gewöhnlichkeit des Alltags noch schwerer zu realisieren als eine Danksagung, da sie jene Meditation bedeuten würde, die vielfach zu den idealen Vorsätzen gehört, die – Vorsätze bleiben. Auch bei gutem Willen und innerem Verständnis ist nun (wenn man ehrlich ist) in sehr vielen Fällen für einen subjektiv echten Mitvollzug (der mehr ist als guter Wille und die von den Moralisten geforderte Intention, Attention und »Andacht« in ihrem natürlich immer erreichbaren Minimum) innerhalb der römischen Liturgie zu wenig Raum und Möglichkeit: Die Zeit ist zu kurz und die Formel zu konzentriert und zu nüchtern. Von da aus ist es durchaus sinnvoll, das gemeinschaftlich Liturgische zu ergänzen durch eine mehr private »Andacht«, die diese Schwierigkeiten und Hemmungen der römischen Liturgie ausgleicht.

Daß dafür eine gewisse Notwendigkeit besteht, zeigt auch die Geschichte: die römische Liturgie hat zu ihrer eigenen Ergänzung außerliturgische, paraliturgische und private Frömmigkeits- und Andachtsformen zulassen müssen, für die in der östlichen Frömmigkeit weniger Bedürfnis vorhanden ist, und die doch offensichtlich keine solche Triebkraft und Fülle gezeigt hätten, wenn innerhalb der römischen Liturgie schon für alle berechtigten Ansprüche »subjektiver« Frömmigkeit Raum gewesen wäre. Denn man kann ja nicht sagen, daß es sich in solchen Formen *nur* um die private Einzelfrömmigkeit handle, die selbstverständlich und überall ihr Recht und ihren Raum neben dem Kult der Gemeinde habe. Es gibt vielmehr in der lateinischen Kirche notwendig sehr viel Außerliturgisches und Paraliturgisches, das dennoch von der Gemeinde getragen wird. Daß es zu langen Überlegungen und Kontroversen kommen konnte, was eigentlich in der lateinischen Kirche Liturgie ist und was nicht, ist dafür bezeichnend. Man konnte eben hier nicht mehr einfach sagen, Liturgie sei der Gottesdienst der christlichen Gemeinde. Wir können ruhig sagen: Wir haben keine Liturgie, innerhalb deren der lateinische Christ seine persönliche Frömmigkeit in genügendem Maße ausleben könnte. Das ist teilweise im Wesen der Sache bedingt (Gottesdienst der Gemeinde und private Frömmigkeit können so wenig zur Deckung gebracht werden wie Individuum und Glied einer Gemeinschaft), teilweise aber auch in der Gestalt und Eigenart der faktischen Liturgie. Und dieser zweite

Grund wäre auch noch gegeben, wenn die lateinische Liturgie nicht durch das für das Volk unverständliche Latein schwer zugänglich wäre; er gilt also auch für den Klerus. Und wegen dieses zweiten Grundes wird es auch Frömmigkeitsformen geben, die außerliturgisch die liturgische Frömmigkeit durch etwas zu ergänzen suchen, was *an sich* auch die liturgische Frömmigkeit selbst leisten könnte. (Ob sich z. B. die »Auferstehungsfeier« nicht doch auch neben der erneuerten Karsamstagsliturgie halten wird?)

Zu den sinnvollsten und nächstliegenden solcher Andachtsformen gehört zweifellos die »Danksagung«. An sich könnte man sich eine (mit innerer Anteilnahme gefeierte) Liturgie denken, die das Bedürfnis nach einer solchen außerliturgischen Danksagung nicht aufkommen ließe, eine Liturgie z. B., die *selber* Raum böte für strömendes, seliges Danken nach dem Empfang des Herrenleibes, die deutlicher und realistischer hinausblickte in das Leben, in das hinein sie entläßt. Da dies nun einmal nicht gegeben ist³, so hat sich die Danksagung sinnvoll an die Liturgie als deren private Erweiterung angeschlossen. Die liturgische Handlung *selbst* schwingt hier aus in das private meditative Gebet.

Dazu kommt folgendes: die Liturgie soll ja die Weihe des Lebens in seiner Konkretheit sein. Es soll nicht eine sakrale Zone abgeschieden vom Leben geben; das Leben selbst muß vom Altar her Gottesdienst werden. Nun ist aber die amtliche römische Liturgie durch ihre völlige textliche und liturgische Fixiertheit nur sehr »abstrakt« die Einweihung in den Gottesdienst des konkreten Lebens. Dieses Leben selbst mit seinen Fragen und Nöten, seinem Erhebenden und Bedrängenden, seiner Vielfalt und Unübersehbarkeit kann sich in der amtlichen Liturgie nur ganz allgemein und abstrakt zu Wort melden, um darin geheiligt, geweiht und bewältigt zu werden. Soll aber dennoch diese Heiligung des konkreten Lebens vom Altar ausgehen, dann wird es fast unvermeidlich sein, eine Zwischenzone zwischen der hierarchisch-objektiven Liturgie und dem realistischen Leben zu schaffen, in der beide Größen sich begegnen, eine Zone, in der der Mensch in persönlichem Gebet sich bemüht, den Geist des himmlischen Opfers einzusenken in die Leibhaftigkeit der irdischen Wirklichkeit. Bemüht er sich um eine solche Begegnung zwischen dem Gottesdienst des Altares und dem des Lebens, dann kann

³ Wenn so gesagt wird, daß in der faktischen römischen Liturgie die persönliche Vertiefung in das gefeierte Geheimnis leicht zu kurz kommt, so ist freilich dabei auch folgendes zu bedenken: Man darf dabei nicht der Liturgie als solcher zur Last legen, was nur Folge einer *defizienten* Feier dieser Liturgie ist. In der gewöhnlichen, heute üblichen Stillmesse ist tatsächlich für eine *gratiarum actio* innerhalb der Feier selbst kaum genügend Raum, vor allem nicht für den zelebrierenden Priester selbst, den wir hier in erster Linie vor Augen haben. Aber es gibt in der Meßliturgie selber, wenn sie in ihrer Hochform gefeiert wird, durchaus Möglichkeiten in dieser Richtung: a) der Kommunionsgesang während der Austeilung der heiligen Kommunion an eine größere Anzahl von Gläubigen erstreckt sich über längere Zeit und gibt an Hand eines geeigneten Psalmtextes die Möglichkeit zu sowohl objektiv-gemeinsamer als auch subjektiv-persönlicher Andacht. b) Die Pause zwischen dem Oremus und dem Beginn der *Postcommunio* läßt sich sinnvoll mit Danksagung und Bitte nach dem Empfang der Kommunion verbinden und könnte von hier aus eventuell einer Verlebendigung entgegengeführt werden.

er bei der gegenwärtigen Liturgie und ihrer Gestaltung eigentlich auf eine Danksagung nicht verzichten, die nichts anderes ist als die personale Zurüstung des durch das Opfer Christi geheiligten Menschen für die konkrete Opfertat seines heutigen Tages. Man wird dies um so mehr sagen dürfen, als man ja hinsichtlich der faktischen Durchführung der Forderung der täglichen Betrachtung beim Seelsorgspriester einer nüchternen Skepsis wird huldigen müssen. Eine längere Meditation am Morgen vor der Messe ist bei den mitteleuropäischen Verhältnissen für viele von ihnen oft einfach nicht möglich, selbst wenn der (oft auch sehr geringe) gute Wille dafür da ist. Wann also soll die persönliche Umsetzung dessen, was der Priester am Altar tat, in die Realität seines Lebens geschehen, wenn nicht wenigstens in den paar Minuten einer »Danksagung«? Natürlich würde sich von diesem Ansatzpunkt auch eine gewisse Inhaltlichkeit dieser Danksagung ergeben, die in geistlichen Konferenzen oder bei Exerzitien auszulegen und einzuüben wäre. Mit der allgemeinen Forderung, man müsse doch eine Danksagung halten (mit dem bloßen Hinweis auf CIC can. 810: *gratias Deo pro tanto beneficio agere*), genügt es nicht. Denn die Forderung einer Eucharistie, die zu feiern Gott einem eben gegeben hatte, läßt sich in dieser abstrakten Formulierung schwerlich verständlich machen. Es handelt sich nicht in erster Linie und nur um eine »Danksagung«, sondern um diese persönliche Anteilnahme und Umsetzung der in der Messe vergegenwärtigten Heilswirklichkeit in das eigene konkrete Leben, was beides bei der faktischen römischen Liturgie *während* der Messe allein nur in einem nicht ganz zureichenden Maße möglich ist.

Man *empfängt* im Meßopfer ja nicht bloß den Leib des Herrn als das wirksame Zeichen einer zu empfangenden Gnade. Man feiert *aktiv* in diesem Opfer den Tod des Herrn: man spricht die ewige Danksagung Christi als des Hohenpriesters für die Schöpfung und Erlösung der Welt mit; man sagt sein eigenes persönliches Ja zum liebenden Gehorsam dessen, der für uns gestorben ist; man stimmt mit seinem eigenen Glauben, Hoffen und Lieben ein in jene Verwandlung der Welt, die durch den Tod und die Auferstehung Christi begonnen hat; man geht mit seiner eigenen Freiheit und Hingabe in der Messe ein in jene hier gefeierte, also Gegenwart und über uns Mächtigkeit gewinnende Liebe des Herrn, die alle zu dem einen Leib Christi mehr und mehr einen will; man erneuert in der Messe den Willen zum Kreuz und Tod des Herrn als dem Gesetz unseres eigenen Lebens; man blickt erwartend und zuversichtlich in seine eigene Zukunft, die in der Wiederkunft des Herrn besteht; man gibt sich mit seinem eigenen Wesen hinein in den Sieg Christi, in die Vergebung der Sünden, in die Ankunft seines Reiches; man nimmt den Bund an, den Gott im Blute des Sohnes mit uns geschlossen hat; man gibt sich, wenn man den Tod des Herrn feiert, hinein in seine eigene Schwachheit, in seine Angefochtenheit und seine Todgeweihtheit als den Weisen, unter denen die Kraft Gottes in uns mächtig ist. Wenn man aber nur in solcher Weise das Opfer selbst richtig feiert, wenn diese »subjektive« Anteilnahme zum echten Vollzug des sakramentalen Geschehens

selbst gehört, dann versteht sich eigentlich von selbst, daß diese Realisierung der wesentlich christlichen Haltungen nicht einfach plötzlich abbricht, sondern eine innere Tendenz hat auszuschwingen, sie noch deutlicher zu konfrontieren mit dem konkreten Alltagsleben, in dem diese Haltungen sich allererst bewähren und ihre Echtheit erweisen müssen.

Es ergibt sich von da auch ein Verständnis für die Inhaltlichkeit der »Danksagung«: sie besteht nicht so sehr in erster Linie in einem anerkennenden »Danke für« etwas, das selber fertig und abgeschlossen ist, sondern ist einfach das Verharren in jener inneren Haltung und Verfassung, die während der Messe aktualisiert wurde (oder – werden sollte). Man wird hinsichtlich der Inhaltlichkeit der Danksagung keine engen Grenzen ziehen. Man wird ruhig sagen dürfen: alles, was echt fromm ist und das Herz des Beters bewegt, seine Sorgen, seine Anliegen, seine Pläne und Absichten, kann seinen Platz auch in einer Danksagung finden. Aber man dürfte darüber nicht vergessen, daß den ersten und theologisch und asketisch entscheidendsten Platz all das einnehmen müßte, was zum echten Vollzug der Messe selbst gehört. Würde die Anteilnahme am Vorgang der Messe selbst voller, tiefer und theologisch artikulierter sein, dann wäre das Problem, was man eigentlich während der Danksagung tun sollte, zum größten Teil von selbst gelöst. Auch hier zeigt sich wieder: der Widerspruch und die Unlust zur Danksagung ruft die kritische Frage auf, ob die Messe selbst so gefeiert wurde, wie dies sein müßte.

Wenn heute das Bedürfnis und die Notwendigkeit der privaten Danksagung deutlicher ist als zu früheren Zeiten, so ist das nicht nur von der Unmöglichkeit bedingt, eine solche Danksagung innerhalb der Liturgie selbst zu realisieren, sondern auch von einem Grund, der außerhalb der Liturgie liegt: Früher ging der Mensch aus dem Gotteshaus in eine christliche Welt hinein, die von religiösen Grundsätzen her verstanden und bewältigt wurde (wobei es weniger wichtig ist, ob das in jedem Einzelfall gelang, als daß die tatsächlich anerkannten Normen religiös waren und ein Abweichen von ihnen dementsprechend allgemein als »Sünde« gewertet wurde). Heute dagegen ist der Christ viel mehr einzelner und vereinzelt. Daher muß er in sich selber Entscheidungen vollziehen und Normen aufstellen und akzeptieren, die früher die Gemeinschaft als fraglosen Besitz dem einzelnen bereits bot. Hier liegt sicher ein bedeutender Grund für die Notwendigkeit privaten Betens als »Vorentscheidung« der konkreten Daseinsgestaltung im Alltag.

c) Man hüte sich, im Stil des alten Erstkommunionunterrichts die Danksagung damit zu begründen, daß Jesus Christus nach der Kommunion im Empfänger der Eucharistie »noch« real gegenwärtig sei; oder damit, daß wegen dieser realen Gegenwärtigkeit bei noch wachsender Disposition (durch die Danksagung) auch die Wirkung des Sakramentes *ex opere operato* noch wachse. Alle diese Behauptungen sind falsch oder wenigstens nicht genügend sicher theologisch fundiert.

Denn das sakramentale Zeichen, das die Gnade vermehrt, ist nicht die Gegenwart Christi als solche⁴, sondern der *Genuß* des Leibes Christi. Man sollte nicht behaupten (weil man es nicht wirklich beweisen kann), daß die reale Gegenwart Christi *nach* dem Genuß noch andauere. Denn die Voraussetzung der Gegenwart Christi ist nicht irgendeine physikalische Kontinuität des Gegessenen mit der konsekrierten Materie, sondern das »Brot« als »Speise« in einem durchaus menschlichen Sinn. Man kann aber durchaus bezweifeln, daß ein *gegessenes* Brot im allgemeinen noch als Speise, d. h. als menschlich eßbares Brot angesehen werden kann. Ist dies aber nicht der Fall, dann hört auch die Gegenwart Christi auf, ebenso gut wie wenn man z. B. das Brot durch rein mechanische Zerreibung, also ohne jede chemische Umänderung, zu Staub zermahlen würde⁵. In beiden Fällen ist keine Erscheinung eines wirklichen Brotes in einem echt menschlichen Sinn mehr da. Also hört auch die Gegenwart Christi auf. Wenn die volkstümliche Vorstellung *nach* dem Empfang des Sakramentes unter dem Eindruck steht, »jetzt« sei Jesus da, so ist zunächst einmal deutlich zu unterscheiden: er ist in einer pneumatischen Gegenwart in seinem Heiligen Geist da, und zwar in einer durch den Sakramentsempfang (nicht durch eine somatische Bleibendheit) vertieften und durch diese Gnade aktualisierten Weise. Auf *diese* richtet sich die Danksagung. (Wir beteten ja auch als Kinder: Du bist nun in meinem *Herzen*...; hätten wir wirklich ernsthaft eine Gegenwart Christi als Bleibendheit durch die sakramentale Spezies gemeint, so hätten wir diese Gegenwart nicht im »Herzen«, sondern im Magen lokalisieren müssen.) Für die pneumatische Gegenwart war der Empfang, das Essen (nicht das Gegessenhaben) des wirklichen Leibes des Herrn Zeichen und wirksames Mittel. Eine rein somatische »Anwesenheit« Christi hätte, wo sie aufhört, auf diese pneumatische Kommunikation hingeordnet, ihr Zeichen und Mittel zu sein, ebenso wenig Sinn und Segen, wie wenn ein Judas beim Abendmahl neben Christus sitzt. Daß aber die somatische Gegenwart Christi *im* Empfänger nach der Kommunion noch andauert, ist darum u. E. gnadenmäßig (selbst wenn sie als gegeben unterstellt wird) unerheblich (trotz der gegenteiligen Meinung bedeutender Theologen wie Suarez, de Lugo usw.), weil das sakramentale Zeichen der Genuß, nicht die (unterstellte) Anwesenheit des Sakraments im Empfänger ist, und ist ein unbewiesenes Theologumenon, das zwar von der richtigen Voraussetzung ausgeht, daß die somatische Gegenwart Christi andauert, solange die Gestalt des Brotes gegeben ist, aber die stillschweigende, aber unbewiesene Voraussetzung macht, daß gegessenes Brot noch — (eßbares) Brot sei. Diese Voraussetzung wird auch nicht durch (mit Recht respektvolle und tutoristische) Verhaltensmaßregeln bewiesen, wie sie z. B. im Missale Romanum, De defectibus circa Missam occurrentibus X 14, vorgesehen sind. Wenn man die unbewiesene

⁴ Sonst müßte ja auch die Anbetung vor dem Tabernakel eine sakramentale Wirkung haben, da es doch offenbar dafür nicht erheblich sein kann, welcher genaue physikalische Abstand zwischen der Hostie und dem Beter besteht.

⁵ Vgl. Thomas, S. Th. III, q. 77, a. 4 c.

obige Voraussetzung macht, kann man Konsequenzen logisch nicht mehr vermeiden, die schon gezogen worden sind: daß man das Brot so resistent bäckt oder so viel Wein trinkt, daß die Spezies möglichst lange erhalten bleiben. — Es ist auch darauf aufmerksam zu machen, daß die wirklich praktizierte Länge der Danksagung eigentlich doch keine Rücksicht nimmt auf die mutmaßliche Dauer der Species im Magen. Der Satz: *Christus* selbst wird wahrhaft *genossen*, schließt keine Gegenwart *nach* dem Genuß ein, die mit diesem als solchem nichts mehr zu tun hat. Dies kann auch nicht aus Sätzen wie Denz 578–580 entnommen werden. Denn mit diesen Sätzen ist nur gesagt, daß Christus im Akt des Gegessenwerdens, der mit dem Gegessensein *endet*, zugegen ist, nicht aber, daß Christus *nach* dem Gegessensein noch zugegen bleibe.

Fällt aber diese Gegenwart Christi sakramentaler Art weg, und ist eine Steigerung der Wirkung des *opus operatum* *nach* dem Genuß als *solchem*⁶ theologisch nicht mehr denkbar, so ist damit der »Danksagung« der echt theologische Boden doch nicht entzogen. Auch nicht aus der Richtung, aus der die eben abgelehnte Anschauung die Danksagung begründen wollte. Die Gnadenwirkung des Sakramentes kann zwar nur abhängen von der Disposition, die der Mensch beim Genuß dieses Brotes des Lebens hat, von der existentiellen Tiefe und Lebendigkeit des »Glaubens«, mit dem Christus nach Jo 6 gegessen werden muß, wenn der Mensch in eine wahrhaft personale Kommunikation mit Christus treten und die sakramentale *Kommunio* auch eine pneumatische sein soll. Aber, so kann mit allem Ernst gefragt werden: Kann diese Disposition sehr groß sein, kann sie zum Vollzug einer wahrhaft pneumatischen (»geistlichen«) *Kommunion* ausreichen (ohne die auch nach dem Konzil von Trient die [bloß] sakramentale *Kommunion* nichts nützen würde: vgl. Denz 881), und zwar in dem Grad und Maß, in dem die »Fruchtbarkeit« dieses Sakramentes möglich und wünschenswert ist, wenn der Christ kein anderes Verlangen hat, als möglichst schnell aus dem Kreis dieses Mysteriengeschehens zerstreut davonzulaufen? Umgekehrt gesagt: wenn der Christ jene ihm mögliche innere höchste Kraft des inneren Menschen entfaltet und aktualisiert, die als Disposition die sakramentale *Kommunion* erst ganz sinnvoll und ganz wirksam werden läßt, dann muß es ihn von selbst drängen, in meditativer Stille und Sammlung möglichst lang (entsprechend den Möglichkeiten seiner äußeren Lebensumstände) im Bannkreis des Mysteriums zu bleiben. Daß die inneren und äußeren Möglichkeiten dieses Bleibens mit dem Moment des Endes des liturgischen Geschehens auch schon beendet und

⁶ Man beachte dieses »als solchem«. Es soll damit gesagt werden: wenn und insofern der »Genuß« des Sakramentes (als physisches und personales Geschehen) schon — wie es die übliche Theorie tut — als abgeschlossen betrachtet wird, kann sinnvoll theologisch von einer Vermehrung der Gnade durch Steigerung der Disposition im Hinblick auf eine »noch« bestehende Gegenwart des Leibes Christi nicht die Rede sein. Damit ist aber noch keine Entscheidung über die Frage getroffen, ob denn der eine und selbe »Genuß«, insofern er eben nicht nur ein physiologisches Geschehen, sondern ein vollmenschlicher Akt in Glaube und Liebe ist, als ganzer schon seine Vollendung gefunden hat, wenn er in einem rein physiologischen Sinn schon abgeschlossen ist.

begrenzt seien, wird der schwerlich behaupten, der die inneren Weiten und Tiefen dieses Geheimnisses einigermaßen ermißt.

Die Frage also, wie sehr oder wie wenig jemand eine innere Neigung zu langer betender Stille nach dem Empfang des Sakramentes in sich erkennt, kann ihm wohl zu einem sehr deutlich handhabbaren Kriterium dafür werden, mit welchem »Glauben«, mit welcher inneren personalen Beteiligung er dieses Sakrament empfangen hat. Der Eindruck, daß viele, die nach der Messe möglichst rasch »davonlaufen«, auch nur in einer sehr äußerlichen Weise beim Meßopfer selbst beteiligt waren, wird sehr oft berechtigt sein. Man wird dieses Kriterium aber nur sehr vorsichtig *ändern* gegenüber benutzen dürfen (weil man gewöhnlich die inneren und äußeren Verhältnisse des anderen nicht kennt), sich selbst gegenüber kann es oft ein harter, aber sehr richtiger Maßstab sein. So wenig man die Danksagung so propagieren darf, daß dadurch Menschen von der Kommunion abgehalten würden, die entweder die äußeren Verhältnisse zu einer (relativ längeren) Danksagung nicht haben oder unschuldig den Grad christlicher Reife für das Verständnis einer solchen Danksagung noch nicht haben, so sehr kann doch der einzelne sich selbst gegenüber den existentiellen Ernst seiner Meßopferbeteiligung an seinem Verständnis eines »Bleibens«, eines kontemplativen Ruhens in dem pneumatischen Bleiben Christi in ihm (das so lange dauert wie die Gnade der Rechtfertigung) bemessen. Die bleibende, durch die »heiligmachende« Gnade begründete und durch deren Wachstum vermehrte und existentiell vertiefte innere Christuskommunikation, das »Bleiben in Ihm«, ist ja nicht wie eine sachhafte Tatsache aufzufassen, sondern ist aus ihrem ganzen Wesen heraus etwas, auf das der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe sich beziehen muß, das personal aktualisiert werden muß und erst darin sein eigenes Wesen voll erreicht. Es muß immer neu kontemplativ vollzogen werden, daß Er in uns und wir in Ihm sind. Und diese personale Beziehung auf die gnadenhafte Einheit mit Christus ist nicht nur ein menschliches Notiznehmen von einer Tatsache, die in sich von diesem Notiznehmen unberührt bleibt, sondern die Vollendung dieser Tatsache selbst, da dieses »Notiznehmen« selbst wieder ein Selbstvollzug der göttlichen Gnade in uns ist. Wann und wo sollte aber die pneumatische Aktualisierung der dauernden gnadenhaften Verbundenheit mit Christus eher stattfinden als dann, wenn diese Gnadeneinheit in der sakramentalen Vereinigung ihre sakramentale und kirchliche Greifbarkeit und Leibhaftigkeit findet und so sich mehrt und vertieft?

Aber so gerade ist nicht gesagt, daß diese Aktualisierung der pneumatischen Kommunikation mit Christus genau die uhrzeitlich selbe Zeiterstreckung haben müßte wie der aktuelle Kommunionempfang im zeitlich engsten Sinne des Wortes oder wie das liturgische Geschehen der Messe⁷. Beide können vielmehr trotz

⁷ Der liturgische Gestus und die personale Stellungnahme brauchen und können ja auch bei anderen Sakramenten nicht einfach uhrzeitlich zur Deckung gebracht werden, sondern bilden ein »moralisches Ganzes«, das länger dauern kann als der physische Akt. Die Intention bei den

des Fehlens einer physikalischen Gleichzeitigkeit eine wirkliche Einheit eines sakramentalen Geschehens bilden, und die ganze pneumatische Kommunikation (als eine!) kann Disposition und Wirkung des sakramentalen Empfangs des Leibes Christi sein. Zu solchem Fehlurteil, als müßten der aktuelle Kommunionempfang und seine personale Annahme zeitlich zusammenfallen, kann im Grunde nur der kommen, der meint, eine Christuseinheit gnadenhafter Art gebe es nur als identisch mit der sakramentalen Kommunion als solcher. Das ist aber falsch, sowohl weil die sakramentale Kommunion als solche (der reale Empfang des Leibes und Blutes Christi) nur Zeichen und Mittel für diese pneumatische Kommunikation ist als auch deshalb, weil diese pneumatische Kommunikation durchaus auch ohne diese sakramentale Greifbarkeit geschehen kann. Von da aus könnte man die »Danksagung« auffassen als die Greifbarkeit der Tatsache, daß sakramentale Kommunion und pneumatische Kommunikation mit Christus einerseits nicht dasselbe sind (darum Danksagung noch »nach« der sakramentalen Kommunion) und doch wie Mittel und Wirkung miteinander zusammenhängen (darum »Danksagung« im *Anschluß* an die sakramentale Kommunion).

3. Von hier aus kann auch noch einiges über die Dauer dieser Danksagung gesagt werden. Selbstverständlich ist diese nach den inneren und äußeren Verhältnissen des Menschen sehr verschieden⁸. Letztlich kommt es auch hier wie bei jedem

Sakramenten braucht (als aktuelle) nicht uhrzeitlich mit dem sakramentalen Ritus zusammenfallen; es kann jemand fruchtbar beichten, auch wenn er bei der Absolution zerstreut ist; die Genugtuung kann beim Bußsakrament durchaus »nach« dem Absolutionsritus geschehen und doch zum Zeichen des ex opere operato wirkenden Sakramentes gehören. Die Konzelebrationsformeln der einzelnen Konzelebranten bei der Konzelebration brauchen nicht so physikalisch »synchronisiert« zu sein, wie bei einem physikalischen Vorgang die Teilursachen gleichzeitig sein müssen, und können doch alle zu einem konsekratorischen Ritus, der wirksam ist, gehören. Es ist keine sinnvolle Frage, wenn man wissen will, »wann« bei einer zeitlich dauernden sakramentalen Formel nun eigentlich der Effekt eintritt: am Anfang, in der Mitte oder erst am Ende der Formel, da es sich ja um ein menschliches Sinngelbe vor Gott und auf ihn hin, und nicht um physikalische Ursachen handelt. Es ist von da aus gesehen durchaus denkbar, daß die eine *personale* Annahme der im Genuß (und nur in ihm) gegebenen Gabe — als Annahme streng dieser Gabe als solcher — länger dauert als die somatische Darreichung des sakramentalen Zeichens. Mit dieser Möglichkeit kann man durchaus in unserem Fall unbedenklich rechnen, ohne deswegen in die oben abgelehnte Theorie zu verfallen, auf Grund einer bleibenden Realpräsenz nach der Kommunion (als ein vom Empfang unterscheidbares Zeitmoment) könne durch eine gewissermaßen zweite neue Disposition (die ebenso von der Disposition »beim Empfang« unterschieden werden könne) die Gnade ex opere operato vermehrt werden. Man kann also wohl ruhig sagen: die personale Annahme des Sakramentes (die für den fruchtbaren Empfang eines Sakramentes beim Mündigen wesentlich zum sakramentalen Geschehen gehört) braucht nicht uhrzeitlich mit dem sakramentalen Ritus zusammenzufallen; diese personale Übernahme gehört, soweit sie nur in sich selbst eine menschliche Akteinheit, wenn auch zeitlicher Natur, hat und sich auf den konkreten sakramentalen Ritus bezieht, zu diesem konkreten Sakrament, mag sie auch uhrzeitlich sich im voraus und im nachhinein über die physikalische Dauer des sakramentalen Ritus hinauserstrecken.

⁸ Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß eine eigentlich »geistliche Übung« der Danksagung, wie wir sie heute verstehen, frömmigkeitsgeschichtlich doch nicht wirklich vor

Gebet nicht auf die zeitliche Länge an sich, sondern auf die personale Kraft und Tiefe dieser Danksagung an. Und doch hat auf dieses Wesentliche auch die Zeitdauer dieses meditativen Vollzuges einen Einfluß. Und unter dieser Rücksicht ist die Zeitdauer zu würdigen. Das aber bedeutet in unserer Frage: die Danksagung sollte so lange sein, als nach menschlichem Ermessen (und unter den konkret gegebenen äußeren Möglichkeiten) notwendig ist, um die hier und jetzt mögliche größte Anteilnahme an der Messe in Beziehung auf das eigene Leben zu erreichen. Ignatius von Loyola sagt einmal in den Exerzitien (Nr. 76), der Exerzitand solle so lange bei einem »Punkt« der Betrachtung, ohne weiter zu gehen, ruhig verweilen, »bis er Befriedigung gefunden habe« (hasta que me satisfaga). Ignatius traut es also dem Beter zu, daß er erfahren und sich ein Urteil darüber bilden könne, wann er in den Grenzen des je gerade jetzt Möglichen einen gewissen Höhepunkt und Sättigungsgrad der personalen Anteilnahme an dem Gegenstand der Betrachtung erreicht habe, und darum wisse, wann er weitergehen könne. Etwas Analoges ist zur Dauer der »Danksagung«, der subjektiven Realisation des dargebrachten Opfers und der Kommunion, zu sagen. Diese danksagende Realisation ist ja nicht ein in sich stehender, neuer geistiger Vorgang, sondern die subjektive Seite des objektiv sakramentalen Geschehens auch dann, wenn sie sich uhrzeitlich über dieses Geschehen weitererstreckt. Wenn diesem sakramentalen Geschehen gegenüber der sie vollzogen habende Mensch »sich genug getan hat«, wenn er das, was im Zeichen und in der Wahrheit geschah, so angenommen hat, daß er es wirklich in sein Leben mitnimmt, dann ist seine Danksagung beendet, dann soll er gehen. Wenn er also sagen kann, daß er (in den Grenzen des hier und jetzt Möglichen) anders aus dem heiligen Geschehen herausgeht, als er in es hineingegangen ist, dann ist seine Danksagung gut gewesen und beendet. Und sie war nicht eigentlich ein privates Anhängsel an eine liturgische Feier, sondern die Vollendung der personalen Antwort auf das sakramentale heilschaffende Wort Gottes in der liturgischen Feier, eine Antwort, die in einem letzten Verstand noch zur Feier selbst gehört.

Man könnte sich noch die Frage stellen, ob es nicht trotz des Persönlichen der Danksagung sinnvoll wäre, wenn der einzelne bei seiner Danksagung nicht *völlig* sich selber überlassen bliebe, sondern die Gemeinschaft ihm zu Hilfe käme. Denn die Vernachlässigung der Danksagung nach der hl. Messe und Kommunion kommt vielleicht oft nicht so sehr aus einer grundsätzlichen Ablehnung derselben als aus der Scheu vor der Mühe des Gebetes. Darum könnte es sinnvoll sein,

dem Spätmittelalter nachweisbar ist. *M. Viller* (DSAM II, 1222—1234) bemüht sich zwar um Texte aus dem Mittelalter, die diese Übung belegen sollen. Aber entweder sind es spätmittelalterliche oder es sind solche, die eine Art Festhalten der Andachtsstimmung, die man beim Sakramentsempfang hatte, empfehlen, oder sie sind eben zu vereinzelt, als daß sie mehr als eine individuelle Praxis bezeugen könnten. — Wenn Viller erklärt, die Danksagung solle eine gute Viertelstunde im Normalfall dauern, so ist der angegebene Grund (die noch andauernde Gegenwart Christi) sicher nicht stichhaltig.

wenn man zur Danksagung (nicht nur, sondern auch) gemeinsam beten würde, wie das ja in der Postcommunio schon geschieht und auch nach der Messe lange Zeit hindurch in der Kirche praktiziert wurde⁹.

Nachwort von Karl Rahner

Der vorstehend wiedergegebene Aufsatz über die Danksagung nach der heiligen Messe wurde durchwegs sehr freundlich und dankbar aufgenommen. Nicht wenige seiner Leser hatten den Eindruck, daß hier eine Antwort auf eine Frage versucht wurde, die oft gestellt und nicht überall gut beantwortet wird. Nur hinsichtlich eines Punktes in diesem Aufsatz wurde von einigen Widerspruch erhoben. Er bezog sich auf den Satz: »man hüte sich, im Stil des alten Erstkommunionunterrichts die Danksagung dadurch zu begründen, daß Jesus Christus nach der Kommunion im Empfänger der Eucharistie ‚noch‘ real gegenwärtig sei...« ...»alle diese Behauptungen sind falsch oder wenigstens nicht genügend sicher theologisch fundiert«. Es sei daher gestattet, zur Erklärung und Rechtfertigung dieses Satzes noch einige Bemerkungen vorzutragen.

Zunächst ist wohl verständlich, daß in einem Aufsatz über eine Frage des geistlichen Lebens diese spinöse theologische Frage nicht vermieden werden konnte. Die Danksagung wird in der Literatur und im Unterricht oft mit dieser nach dem Genuß bleibenden realen Gegenwart Christi begründet. Dem Verfasser selbst ist aus seiner eigenen Kinderzeit die Geschichte lebhaft in Erinnerung geblieben, wonach ein Heiliger zwei Ministranten mit brennenden Kerzen einem Kommunikanten nachgeschickt habe, der sich sofort nach der Kommunion aus der Kirche entfernt hatte. Und diejenigen, die dem beanstandeten Satz widersprechen zu müssen glaubten, berufen sich ja darauf, daß »alle« Theologen diese hier als unbewiesen oder falsch zurückgewiesene Meinung teilen. Wenn also überhaupt die Begründung der Danksagung zur Frage steht, dann konnte es nicht vermieden werden, diese Frage der Dogmatik anzuschneiden, selbst wenn sie sich in einem aszetischen Aufsatz etwas seltsam ausnimmt. Denn die Frage ist ja gerade die: Wie kann die Berechtigung und der Sinn der Danksagung so theologisch dargetan werden, daß die Begründung dogmatisch auch wirklich standhält und nicht fromm erscheinendes Gerede ist. Es zeigt sich schließlich auch an diesem in sich nicht sehr wichtigen Beispiele, wie sehr die Fragen des geistlichen Lebens u. U. in schwierige Fragen der Dogmatik hineinführen können und es beim besten Willen in Aszese und Mystik nicht immer möglich ist, sich nur an die Thesen der Dogmatik zu halten, die durch das kirchliche Lehramt definiert oder sonst jedem Zweifel enthoben sind.

Bei den Zuschriften hat überrascht, daß die Widersprechenden sich nicht die

⁹ Vgl. hierzu, was J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien 1958⁴, zur Postcommunio (ebd. 2. Bd., S. 520 ff) und zum Rezeß (ebd. 2. Bd., S. 570 ff) sagt.

Mühe genommen haben, auf die Argumente einzugehen, die doch – so schien dem Verfasser – in genügender Ausführlichkeit die beanstandete These zu begründen versuchten. Man darf doch aber auch in der Theologie nicht einfach das Ungewohnte zugunsten des Gewohnten und Liebgewonnenen unbesehen und unbegründet ablehnen.

Es ist nämlich nicht so, daß die Berufung darauf, daß die Theologen so gut wie alle (was wir gern unterstellen)¹⁰ eine gegenteilige Auffassung vertreten haben, darum schon ihre These als theologisch sicher und das Gegenteil als temerär erweist. Eine allgemeine Ansicht der Theologen (um mehr kann es sich auch in dem für die Widersprechenden günstigen Fall nicht handeln) ist für den einzelnen Theologen nur dann verbindlich, wenn sie von allen Theologen als verbindlich vorgetragen wird, oder wenn sie als so mit sicheren Glaubenslehren verbunden dargestellt wird, daß ihre Leugnung auch diese sie begründende Glaubenslehre in Gefahr bringt. Davon kann aber in unserem Fall keine Rede sein. Die Theologen gehen nämlich von einem Prinzip aus, das wir gar nicht leugnen oder in Zweifel ziehen, in dem wir vielmehr mit ihnen durchaus einig sind, und das das einzige ist, worauf sie sich in dieser Frage wirklich berufen und berufen können, nämlich von dem Prinzip, daß die reale Gegenwart des Leibes Christi so lange andauert, wie die eucharistische Spezies existiert¹¹. Von diesem Prinzip gehen sie aus. Ihre Schlußfolgerungen sind richtig, wenn und insofern sie sich wirklich aus diesem Prinzip ableiten lassen. Wenn aber aus einer nicht genügend vorsichtigen und genauen Interpretation dieses Prinzips die Theologen Schlußfolgerungen ableiten, die sich aus einer genaueren Interpretation dieses Prinzips nicht ableiten lassen, und wenn gezeigt werden kann, warum aus verständlichen Gründen, aber eben doch nicht mit Recht, diese ungenaue Interpretation des Grundprinzips vorherrschte und zu schiefen Schlußfolgerungen verleitete, dann wird klar, daß eine einfache »Konsequenz«, auch wenn sie von vielen oder allen Theologen lange Zeit geteilt wird, keinen Anspruch auf Zustimmung aus dogmatischen Gründen erheben kann.

Die nicht genau seiende Interpretation des gemeinsamen Prinzips nun, die zu unbewiesenen oder falschen Schlußfolgerungen bei den Theologen führte, betrifft den Begriff und die Wirklichkeit der eucharistischen Spezies. Und der Grund, der diese ungenaue Interpretation verständlich macht, ist die mittelalterliche Auffassung der Natur. Sehen wir zu. Noch das Trienter Konzil redet

¹⁰ Ob es wirklich alle sind, mag eine offene Frage bleiben. *F. Hürth-P. M. Abellan* (*De sacramentis*, Rom 1947) scheinen nicht dazu zu gehören. Denn sie unterscheiden ein Aufhören der Gegenwart durch *consumptio* (= *per modum cibi vel potus sumi*) und durch *corruptio*; in der allgemeinen Auffassung könnte es nur einen einzigen Grund geben, die »*corruptio*« im physikalisch-chemischen Sinn.

¹¹ Dabei darf nebenbei bemerkt werden, daß selbst dieses Prinzip von den Theologen vorsichtig qualifiziert wird, da das Konzil von Trient nur die Realpräsenz vor dem Genuß definiert hat: Denz 886, 876; dieses Prinzip wird z. B. von J. A. de Aldama bloß als »*sententia theologorum communis et certa*« qualifiziert.

unbefangen von der Substanz des Brotes und Weines. Heute wird jeder Theologe, gerade wenn er gegen modernere Versuche der Deutung der Transsubstantiation diese im traditionellen Sinn erklärt¹², zugeben, daß es sich bei »Brot«, bei der einzelnen Spezies nicht um eine einzige Substanz wie bei eigentlichen physikalischen Elementarteilchen oder bei sonstigen Naturdingen (Mensch, Tier), sondern um ein Konglomerat von vielen Substanzen handelt. Wenn man diesen Unterschied in den Auffassungen (der gewiß das Dogma als solches unangetastet läßt) durchdenkt, dann sieht man sofort: die alte Auffassung hatte keine Möglichkeit und keinen Anlaß, deutlich und reflex zwischen dem Brot als einer anthropologischen Größe und dem Brot als einem physikalisch-chemischen Körper genauer zu unterscheiden. Für sie war das Brot (obwohl vom Menschen hergestellt) ohne reflexe Unterscheidung auch ein Naturkörper, wie diese sonst vorkommen und als eine einzige Substanz interpretiert wurden. Heute sieht man, daß Brot eine typisch anthropologische Größe ist. Brot ist physisch-chemikalisch gar keine wirkliche substantielle Einheit, sondern ein zufälliges Konglomerat vieler atomarer und molekularer Gebilde, die physisch nur eine ganz äußerliche, zufällige, fast nur lokale Zusammengeballtheit einigt. Menschlich und darum sakramental ist dennoch dieses Gebilde ein Einheit, eine Sinn-einheit, die durch den Menschen gestiftet ist und die eine solche Einheit nur in bezug auf ihn, innerhalb seines Lebens- und Handlungsraumes hat. Es ist darum klar, daß die Realpräsenz Christi nur so lange vorhanden ist, als diese menschliche Sinneinheit »Brot« gegeben ist. Das ist grundsätzlich von keinem Theologen zu bestreiten. Man denke, um sich das klar zu machen, z. B. an folgende Fälle oder Möglichkeiten: In jedem Wein befindet sich auch radioaktiver Kohlenstoff. Solange er dem konsekrierten »Wein« angehört, ist von einem jeden Kohlenstoff mit seiner ganzen Wirklichkeit als von einem Teil der transsubstantiierten »Substanz« des Weines die Transsubstantiation auszusagen. Dieses Atom aber sendet dauernd die Beta-Partikeln aus, die auch in irgendeiner Weise an der Substantialität der ganzen Wirklichkeit teilnehmen. Sobald sie aber den Bereich des »Weines« verlassen, gehören sie nicht mehr zum Wein; sie gehören damit dann auch eoipso nicht mehr zu der Wirklichkeit, »unter« der Christus real präsent ist. Oder wenn man vor der Konsekration ein Molekül irgendeiner Substanz radioaktivierte, so daß es grundsätzlich immer erkennbar bliebe, und wenn man dieses Molekül dem Wein zusetzte, der konsekriert werden soll, dann würde dieses Molekül, vorausgesetzt, daß es nicht absolut »weinfremd« wäre (sondern z. B. irgendein Alkoholmolekül), mitkonsekriert und somit mittranssubstantiiert werden. Würde man nun dieses Molekül, weil es ja noch erkennbar ist, aus dem Bereich des Weines entfernen (ob das technisch noch möglich ist oder nicht, ist hier gleichgültig), dann wäre unter ihm Christus nicht mehr gegenwärtig, obwohl sich chemisch und physikalisch nichts ereignet hat als eine akzidentelle Ortsveränderung dieses Moleküls. Das ist so selbstverständlich, daß es

¹² Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles: *Catholica* 12 (1958) 105–128.

sogar heute technisch durchaus möglich und leicht ist, eine so winzige »Wein«-menge durch rein quantitative Teilung abzusondern, daß von Wein im Sinne des normal-menschlichen Sprachgebrauchs nicht mehr die Rede sein kann und so auch die Realpräsenz Christi unter dieser Menge aufhört, obwohl sie chemisch noch genau von der gleichen Natur ist wie die größere Menge, von der sie genommen ist. Diese kleine Menge braucht z. B. nur so klein zu sein, daß sie nicht mehr gesehen werden kann. — Dementsprechend sieht auch Thomas (III q 77 a 4) durchaus richtig, daß eine rein quantitative Verringerung der Weinspezies dahin führen kann, daß man ein solches Teilchen eben nicht mehr Wein nennen kann (obwohl es chemisch noch lange »dasselbe« bleibt wie bisher) und darum die Gegenwart Christi aufhört. Und darum bestreitet Thomas mit Recht (III q 77 a 8 c), daß ein konsekrierter Wein von geringer Menge noch die Präsenz Christi anzeige, wenn er in eine größere Menge nicht konsekrierten Weines gemischt wird. »Dieser« konkrete konsekrierte Wein existiert nicht mehr als menschlich abgesondertes und unterscheidbares Gebilde, auch wenn er »physikalisch« und »chemisch« noch genau so existiert wie vorher. Umgekehrt sind gesäuertes und ungesäuertes Brot, rein chemisch gesehen, sehr erheblich verschieden und sind dennoch nach menschlicher Alltagsschätzung, auf die es hier allein ankommt, beide Brot und somit *materia consecrabilis*. Alle diese Fälle und Möglichkeiten zeigen, daß »Brot« keine rein physikalisch-chemische Größe ist, sondern eine Sinnwirklichkeit, die wesentlich im menschlichen Bereich steht, darum Wesenseigenschaften hat, die durch chemische Begriffe gar nicht erfaßt werden können und darum auch wegfallen können (wodurch etwas aufhört, Brot zu sein), auch wenn sich im physikalischen und chemischen Bereich als solchem nichts »Wesentliches« geändert hat.

Darum hat Thomas ganz recht (auf das Beispiel wurde schon im ersten Aufsatz verwiesen), wenn er sagt, daß durch Zerreiben des Brotes die Gegenwart Christi aufhört: Pulver ist eben menschlich kein Brot mehr. Für Thomas war ein solches Pulverisieren noch so etwas wie eine auch physikalisch als substantiell zu wertende Änderung. Sie ist es aber nicht. Und doch hat Thomas recht gesehen: Pulver, Staub ist kein Brot, auch wenn es physisch und chemisch noch ganz das gleiche ist wie Brot. Und darum hört die Gegenwart Christi auch auf. (Das sollten sich nebenbei auch jene überängstlichen Skrupulanten merken, die die Patene nie genau genug purifizieren können.) Es bleibt also bei dem Prinzip: nur dort, wo die Spezies des Brotes vorhanden und noch vorhanden ist, kann es sich um die reale Gegenwart Christi handeln. Dieses allen gemeinsame Prinzip ist aber dahin zu präzisieren: Die Spezies des Brotes als eines menschlichen Sinngebildes kann auch aufhören, wo physikalisch-chemisch keine wesentliche Änderung eingetreten ist, wo also nur unter menschlichen, nicht physikalischen Aspekten Brot aufhört, »Brot« zu sein. Man könnte heute ohne Zweifel vom Nahrungsmittelchemiker Gebilde herstellen lassen, die chemisch und auch physiologisch »dasselbe« sind wie Brot und doch nicht als *materia consecrabilis* an-

gesprochen werden können. Schon ein größerer Wasserzusatz oder ein größerer Wasserentzug können, obwohl im chemischen Sinn durchaus keine »Wesensveränderung« vorliegt, bewirken, daß etwas nicht Brot, sondern z. B. ein Mehlbrei ist. Daraus folgt, daß etwas als Brot konstituiert wird nicht nur durch Eigenschaften, Merkmale und Umstände, die innerhalb der Kategorien der heutigen Physik und Chemie liegen, sondern auch durch solche, die außerhalb dieses Bereiches fallen. Daraus aber folgt wiederum, daß auch durch das Wegfallen solcher Eigenschaften etwas aufhören kann, Brot zu sein.

Und so bleibt nur noch die Frage: kann gegessenes Brot nach menschlichem Ermessen noch als Spezies, d. h. also als Brot angesehen werden oder nicht? Es kann, wie jetzt schon klar sein muß, diese Frage nicht dadurch beantwortet werden, daß verlangt wird, das Brot müsse sich in einem chemischen Sinne, nach den Aussagemöglichkeiten und Bestimmungen der organischen Chemie, schon in etwas anderes verwandelt haben, als es vorher war. Wenn es dies tut, ist es natürlich ein Zeichen, daß kein Brot mehr vorhanden ist. Aber wenn es dies nicht tut, ist das noch kein Beweis dafür, daß in einem menschlichen Sinn noch Brot vorhanden ist. Die chemische Veränderung ist ein positives Kriterium, aber kein exklusives. Man kann also mindestens nicht schließen: Das gegessene Brot ist im Magen noch einige Zeit »dasselbe« (nämlich chemisch) wie vorher, also ist es noch Brot, also dauert die Gegenwart Christi noch an. Nur weil man früher nicht deutlich genug unterscheiden konnte zwischen Brot als chemisch-physikalischer Wirklichkeit und Brot als Brot, konnte man diesen voreiligen Schluß ziehen. Wir behaupten nun umgekehrt: gegessenes Brot ist keine menschliche Wirklichkeit, deren Sinn der der Speise, des Gegessenwerdens ist. Und daraus schließen wir, daß die Gegenwart Christi nicht mehr andauert. Man muß bei dieser Ansicht beachten, daß nicht alles, was in den Magen gebracht werden kann und dort eine nährnde Wirkung hat, im allgemeinen, menschlichen Sinn darum schon in dem Sinn »Speise« ist, wie sie hier verstanden werden muß. Denn sonst wäre auch das Brotpulver noch Brot und von einer durch ein Röhrchen in den Magen gebrachten Spezies müßte auch gesagt werden, daß sie ein Eucharistieempfang ist, was man mindestens nicht beweisen kann und schwer zu dem Verbot des Hl. Offiziums vom 27. 1. 1886 gegenüber einer solchen Praxis paßt. Brot, Speise ist nur das, was ein normaler Mensch in normalen Umständen in einem normalen Essensvorgang zu sich zu nehmen bereit ist. Auch hier kommt es nicht auf die Chemie, sondern auf den normalen menschlichen Gebrauch an, genau wie es bei der Frage, was Weizen als *materia consecrabilis* ist, nicht auf die Geheimnisse der systematischen Botanik und der Deszendenztheorie ankommt, sondern auf den durchschnittlichen menschlichen Sprachgebrauch. Und daher kann man unbesorgt sagen: ein gegessenes Brot ist nicht mehr Speise, nicht mehr Brot und also auch nicht mehr Zeichen der Gegenwart Christi. Bei den *defectus circa missam occurrentes* des *Missale Romanum* (X 14) ist eigens vorgesehen, daß eine erbrochene Spezies nicht wieder genossen werden müsse, wenn

man sich ekle. Kann man aber etwas, was so als wenigstens unter Umständen nicht zumutbar für den Genuß erklärt wird, als »Speise«, als »Brot« betrachten? Daß in der Praxis unter Umständen in einem löblichen sakramentalen »Tutorismus« so gehandelt wird, als ob die Gegenwart Christi noch andauere, ist keine Instanz für die Klärung der grundsätzlichen Frage.

Die gegenteilige Ansicht führt auch zu Konsequenzen, die mißlich sind und zeigen, daß diese Theorie auf schwachen Füßen steht. Zunächst einmal wäre man dann dem Urteil der Chemiker und Physiologen ausgeliefert. Diese müßten darüber befinden, wie lange die Gegenwart Christi bleibt. Das ist doch nicht anzunehmen. Sagt man aber: Nein, der normale menschliche Augenschein des nicht Gelehrten ist durchaus kompetent, darüber zu urteilen, ob noch Brot vorhanden ist oder nicht, dann müßte man antworten: Nach welchen Gesichtspunkten beurteilt denn der Mann des Alltags, ob etwas Brot ist oder nicht? Wenn er sagt: »Da ist chemisch noch dasselbe wie vorher gegeben«, unterstellt er sich, ob er es weiß und will oder nicht, der Kompetenz des Chemikers und Physiologen; sagt er: »Das ist genau das, was ich als Brot zu essen pflege; so etwas esse ich; das ist meine normale und natürliche Speise«, dann sagt er implizit, daß ein gegessenes Brot eben kein Brot mehr ist. Denn so etwas ißt man nicht, da es schon gegessen und darum zum Genuß ungeeignet ist. — Ferner führt diese Ansicht auch wenigstens in psychologischer Zwangsläufigkeit zu der Meinung, die ja auch von großen Theologen geteilt wurde, daß nämlich die sakramentale Wirkung des Sakraments *ex opere operato* noch wachsen könne, solange die genossene Spezies noch im Magen vorhanden sei. Zwar ist (wie schon im vorausgehenden Aufsatz bemerkt wurde) diese Ansicht darum nicht beweisbar und nicht richtig, weil der Genuß, nicht das Vorhandensein der Spezies im Menschen das sakramentale Zeichen ist. Aber immerhin: wenn man schon einmal daran festhält, daß die genossene Speise immer noch Brot sei, daß darum Christus noch geraume Zeit im Menschen real gegenwärtig ist, dann muß man für diese Behauptung einen Heilssinn aufweisen. Denn sonst hat diese Behauptung der Realpräsenz durch längere Zeit im Magen des Christen schon gar keinen Sinn mehr, da ohne eine solche Wirkung sie nur eine lokale, leibliche Präsenz wäre, wie sie auch der Ungläubige und Ungetaufte haben kann (der in der Nähe des Tabernakels ist oder auch leiblich kommuniziert). Wird aber dieser behaupteten Lokalpräsenz eine solche gnadenhafte Wirkung zugeschrieben, dann ist es durchaus logisch, wenn man wünscht, daß die Spezies tunlichst so gestaltet wird, daß sie möglichst lange bleibt; dann entsteht die Frage, die doch schließlich nur der Physiologe beantworten kann, wie lange denn nun eigentlich diese gnadenmehrnde Gegenwart anhalte; dann müßte man die Länge der Danksagung an dieser je nach der Art der Spezies verschieden langen Resistenz der Spezies bemessen. Kurz, man kommt, wenn man schon einmal sich auf diese Ebene begibt, die mit dieser theologischen Hypothese gegeben ist, auf die seltsamsten Folgerungen, die man nur wieder überwinden kann durch den gesunden Menschenverstand, der besser

gleich zu Beginn hätte auftreten sollen, mit der schlichten Einsicht, daß gegessenes Brot eben durch sein Verbrauchtsein als Brot aufhört, Brot zu sein, daß also dadurch genau so wie durch andere Umstände, die das Brot als menschliches Sinngebilde aufheben, die reale Gegenwart Christi aufhört. Erst von daher wird auch ganz verständlich, daß eben Genuß des Leibes des Herrn und nicht das Genossenhaben, die Geste des Essens und nicht der Vorgang des Verdauens das sakramentale Zeichen der Gnade ist. Dies ist aber wieder ganz verständlich: der menschliche Akt als »actus humanus«, nicht der physiologische Vorgang als »actus hominis«, ist als sakramentales Zeichen brauchbar, weil nur ein solcher auch Akt der Annahme der unter diesem Akt gebotenen Gnade und Bekenntnis des Glaubens und personaler Verkündigung des Todes des Herrn sein kann.

Der Widerstand einer nicht deutlich unterscheidenden Frömmigkeit gegen diese Sätze, die eigentlich Selbstverständlichkeit sind, kommt letzten Endes daher, daß nicht genügend unterschieden wird zwischen der pneumatischen Gegenwart Christi durch seinen Geist in der Wesenstiefe des Menschen (in seinem »Herzen«) und der leibhaftigen Gegenwart des Leibes Christi im sakramentalen Zeichen und darum auch beim Genuß. Diese letztere Gegenwart ist nicht das Höhere und Erhabenere, das Ziel und der Lohn des Christen, sondern das Zeichen und das Mittel der bleibenden pneumatischen Gegenwart des Christus, die durch dieses sakramentale Zeichen bezeichnet und vermehrt wird. Durch dieses Sakrament kommt Christus wirklich zu uns und bleibt bei uns. Aber diese bleibende Gegenwart, zu der der Empfang des Leibes Christi unter den Gestalten des Brotes führt, ist nicht in der noch weiter bleibenden Gegenwart seines Leibes durch ein paar Minuten im Leib des Christen gegeben, sondern in der bleibenden und sich immer mehr vertiefenden Gegenwart des Herrn im Geist, in der Wahrheit, ohne die auch sein Fleisch nichts nütze wäre, wie der Herr selber sagt. In dieser pneumatischen Kommunikation personaler Art gipfelt die Kommunion. Und dieses Ereignis wird nicht dadurch herrlicher und größer, daß man ohne wirklichen Beweis behauptet, ihr Zeichen, das doch reine Mittelfunktion hat, dauere auch dann noch an, wenn der Genuß der geweihten Speise stattgefunden hat und beendet ist.

Eine ihrer selbst noch nicht ganz bewußte Frömmigkeit ist hier in einer seltsamen Unklarheit. Sie betrachtet den Moment der Kommunion als den Augenblick, in dem der Herr beginnt, »da zu sein«, gewissermaßen »Audienz« zu erteilen, so daß man nun mit ihm zu reden beginnen kann in einer Weise, wie es auch der in seiner Gnade als gerechtfertigt Lebende vorher nicht konnte, eben weil der Herr nicht »da war«. Aber eben diese Frömmigkeit markiert den Abschied des Herrn, der doch wieder gehen muß, wenn er nur eine Zeitlang »da ist«, gar nicht. Sie reflektiert nicht darauf. Der Fromme hebt nach einiger Zeit gewissermaßen von sich aus die Audienz auf, ohne darauf zu reflektieren, ob man dadurch den daseienden Herrn gewissermaßen stehen lassen oder ob die

Audienz darum zu Ende sei, weil der Herr sich wiederum entfernt. Die theologische Theorie, daß dieses Dasein erst mit dem Aufhören der Gestalten im Magen nach einiger Zeit beendet werde, ist gelehrte Theorie, die faktisch in der normalen Frömmigkeit nicht vorkommt. Denn sonst müßte man ja viel genauer darauf reflektieren, wann dieses Aufhören dieser Gegenwart geschieht, worüber sich offenbar der normale Christ keine Gedanken macht. Anders ausgedrückt: in der üblichen Vorstellung müßten das Kommen Jesu und sein Gehen genau so bemerkenswerte Ereignisse sein, auf die sich der fromme Akt des Kommunizierenden richten müßte. Davon ist keine Rede. Das aber zeigt, daß hier etwas nicht genügend durchreflektiert ist. An sich ist die Sache einfach und klar (wenn man nicht diese übliche Meinung voraussetzt): durch das sakramentale Zeichen des Genusses des wahren Leibes des Herrn geschieht ein wachsendes Kommen und Gehen des Herrn in seinem Geiste, in seiner Gnade, und dieses ist die bleibende Frucht des Sakramentes, die nicht durch ein Wiederweggehen Christi aufgehoben wird. Aber eben dies zeigt, daß ein leibhaftiges »Bleiben«, das dann nach einiger Zeit erst aufgehoben wird, für den Sinn des Sakramentes gar nichts beiträgt. Einfach darum, weil es ja wieder schlechthin rückgängig gemacht würde. Freilich, wenn man die Kommunion versteht als die Ermöglichung einer »Audienz«, die sonst nicht möglich ist, und wenn man die Danksagung von dieser Vorstellung her erklärt, dann muß man auf eine solche länger dauernde Gegenwart nach der Kommunion das entscheidende Gewicht legen. Dann aber entfernt man sich aus dem dogmatisch verifizierbaren Begriff dieses Sakramentes, dessen Sinn die Einheit mit Christus durch seine (wachsende) Gnade des Geistes ist. Wäre die leibliche Gegenwart Christi der Primäreffekt der Kommunion (zum Zwecke einer Audienz) (und nicht bloß das sakramentale wirksame Zeichen der eigentlichen Wirkung), dann müßte der Fromme unvermeidlich höchsten Wert auf eine möglichst lange dauernde leibliche Gegenwart Christi legen. Das aber tut er bezeichnenderweise doch wieder nicht. Daß dennoch nicht nur die Anbetung des Herrn im Sakrament berechtigt und notwendig ist, sondern auch eine »Danksagung« nach dem Empfang des Sakramentes, das zu zeigen war gerade die Aufgabe des früheren Aufsatzes. Dies aber ist durchaus möglich ohne die Voraussetzung einer noch weiter dauernden Realpräsenz des Leibes Christi nach der Kommunion.

*Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung*¹

Von Balthasar Fischer

Es wäre ein törichtes Unterfangen, bei den großen Bewegungen der Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte nach einem eigentlichen Anfangsdatum suchen zu wollen. Sie haben sämtlich eine lange, weit nach rückwärts verzweigte Vorgeschichte. Je schärfer man zusieht, desto größer wird die Zahl der »Vorläufer«, ohne deren Anstöße die Bewegung nicht ins Rollen gekommen wäre. Aber zuweilen gibt es doch den Glücksfall, daß man zwar nicht den Anfang dieser gleichsam unterirdisch verlaufenden Vorgeschichte, wohl aber den Augenblick namhaft machen kann, in dem der Strom, aus der Tiefe hervorbrechend, an die Oberfläche trat und mit einem Mal für aller Augen sichtbar war.

Bei der Liturgischen Bewegung der Neuzeit liegt ein solcher Glücksfall vor. Wenn man sie im Gesamtbild der katholischen Frömmigkeitsgeschichte sieht, hat sie eine Ahnenreihe, die zumindest bis ins 16. Jh.² zurückreicht. Ihre unmittelbare Vorgeschichte zieht sich, von Dom Guéranger³ angefangen, durch das gesamte zweite und letzte Drittel des 19. Jahrhunderts. Es hat zwar in sei-

¹ Die nachfolgenden Schriften bzw. Aufsätze werden in den Anmerkungen nur mit dem Familiennamen des Verf. und gegebenenfalls zur Unterscheidung verschiedener Arbeiten des gleichen Verf. mit der Jahreszahl angeführt: O. Rousseau, *Histoire du Mouvement Liturgique* (Lex Orandi 3), Paris 1945 (= Rousseau 1945); ders., *Dom Lambert Beauduin, apôtre de la liturgie et de l'unité chrétienne: La Maison-Dieu* 40 bis (1955) 128–132 (= Rousseau 1955; in dt. Übers.: LJ 4 (1954) 89–93; ders., *Dom Lambert Beauduin, die Liturgie und der Unionsgedanke*: in: *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren* = *Laacher Hefte* 24 (1959) 13–24 (= Rousseau 1959); ders., *Autour du jubilé du mouvement liturgique*: QLP 40 (1959) 203–217 (= Rousseau QLP 1959; die Fahnenabzüge dieses eben im Rahmen einer Gedenk-Nummer der QLP erscheinenden Art. ebenso wie die des u. Anm. 10 a zitierten von Aubert hat mir P. François Vandenbroucke von der Schriftleitung der QLP frdl. zugänglich gemacht, wofür ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei); A. Robeyns, *Les débuts du mouvement liturgique*: QLP 19 (1934) 276–298 (= Robeyns); L. Buyer, *Liturgical Piety* (*Liturgical Studies* I), Notre Dame 1955 (= Bouyer); E. Iserloh, *Die Geschichte der Liturgischen Bewegung*: Hirschberg (= Mitt. des Bundes Neudeutschland) 12 (1959) 113–122.

² Vgl. den instruktiven Aufsatz von L. Pralle, *Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel (1501–1573)*: *Jahrbuch für das Bistum Mainz* 3/I (1948) 224–242; für das folgende Jahrhundert vgl. Bouyer 38–56.

³ Vgl. Rousseau 1945, 1–24; Bouyer 52–58.

⁴ Es erschien 1882 aus der Feder Dom Gerards van Caloen, eines Mönches von Maredsous, enthielt aber im Sinne der Prinzipien Guérangers keine wörtliche Übersetzung des *Ordo Missae* und des Kanons; vgl. Rousseau 1945, 134 Anm. 2; auch die ersten Ausgaben des Schott'schen Meßbuchs (vgl. die f. Anm.) enthalten keine Übersetzung der Konsekrationsworte; vgl. Iserloh 114.

nen achtziger Jahren bereits das zukunfts mächtige Erscheinen des ersten französischen⁴ und deutschen Meßbuches⁵ gebracht; aber die Kreise, in die diese ersten muttersprachlichen Meßbücher drangen, waren zu klein, als daß sie eine Bewegung hätten entzünden können. Erst fünfundzwanzig Jahre später, im neuen Jahrhundert und unter einem Papst, der auf seinem unwahrscheinlichen, keine Stufe auslassenden Aufstieg vom Kaplan zum obersten Pontifex der Kirche von den Strömungen dieser Vorgeschichte erfaßt worden war⁶, begibt sich der eigentliche Aufbruch der Liturgischen Bewegung. Sechs Jahre nach dem Amtsantritt Pius' X., des Heiligen, und in nachweisbarem Zusammenhang mit seinem Leitwort von der tätigen Teilnahme an der Liturgie als der ersten und durch nichts zu ersetzenden Quelle echten christlichen Geistes⁷, das er kurz nach diesem Amtsantritt in die Welt hinausgerufen hatte, schlug im Jahre 1909 auf einem »Katholikentag« Belgiens in Mecheln jene allen Teilnehmern unvergeßlich gebliebene Stunde, mit der der Strom aus der Tiefe hervorbrach und auf einmal für aller Augen sichtbar war. Nicht nur der Historiker des innerkirchlichen Lebens⁸, auch die höchste kirchliche Autorität zählt die Jahre der Liturgischen Bewegung von diesem Datum, wie der Brief beweist, den Kardinalstaatssekretär Tardini im Auftrag Papst Johannes' XXIII. unter dem 14. 7. 1959 zum fünfzigjährigen Jubiläum der Liturgischen Bewegung an den Mechelner Kardinal von Roey gerichtet hat⁹.

Wir empfinden es als eine Pflicht der Dankbarkeit, dieses »Mechelner Ereignis« und seine drei Hauptakteure dem deutschen Leser vor Augen zu führen, zumal immer wieder festzustellen ist, daß infolge der Zäsur des bald nach dem Ereignis einsetzenden ersten Weltkrieges der Aufbruch von Mecheln in Deutschland sozusagen¹⁰ unbekannt geblieben ist. Selbst im Großen Herder sucht man die Namen Lambert Beauduin und Gottfried Kurth vergeblich.

Das »Ereignis«

Der 1906 auf den erzbischöflichen Stuhl zu Mecheln berufene, 1907 zur Kardinalswürde erhobene achtundfünfzigjährige Primas von Belgien Désiré Mercier hatte gewünscht, daß nach achtzehnjähriger Pause gleichsam zur Bestandsauf-

⁵ Es wurde 1884 herausgegeben von P. Anselm Schott, damals Mönch der Abtei Emmaus zu Prag; vgl. *D. Zähringer*, 75 Jahre Schott, Freiburg 1959. Inzwischen liegt auch zu diesem Jubiläum ein Schreiben von Kardinalstaatssekretär Tardini an den Erzbischof von Beuron vor.

⁶ Eine entscheidende Rolle hat hier ein Kongreß für Erneuerung der Gregorianik gespielt, der 1890 in Arezzo gehalten wurde und an dem der junge Bischof Giuseppe Sarto von Mantua teilgenommen hat.

⁷ Vgl. in der Sammlung der Dekrete der Ritenkongregation d. 4121; den Zusammenhang beweist eine Äußerung des gleich zu nennenden Dom Lambert Beauduin, vom November 1909; vgl. *Rousseau QLP* 1959, 207.

⁸ Vgl. *Bouyer* 58.

⁹ Vgl. *Liturgisches Jahrbuch* 1959/4 S. 195.

¹⁰ Ein kurzer Widerhall der belgischen Veröffentlichungen findet sich bei *J. Pinsk*: *Liturgisches Leben* 3 (1936) 248–251.

nahme des belgischen katholischen Lebens ein »Katholikentag« (Congrès national des Œuvres catholiques) in seine Bischofsstadt einberufen würde^{10a}. Als Termin wurde die Zeit vom 23. bis 26. September 1909 bestimmt. Auf ausdrückliche Anregung des auch in diesem Punkte klarsehenden und kühnen Oberhirten, der als Professor in Löwen noch die ersten Jahre der Tochtergründung von Maredsous auf dem Kaisersberg (Mont César) und damit das Aufblühen eines neuen Zentrums liturgischen Lebens in Belgien aus nächster Nähe miterlebt hatte, sollte das Thema Liturgie unter den Verhandlungsgegenständen des Katholikentages nicht fehlen¹¹. Nach einigem Hin und Her wurde als Referent ein junger Dogmatikprofessor aus der Abtei Mont César bestimmt, der dort vor zwei Jahren Profeß abgelegt hatte: Dom Lambert Beauduin. Seine Oberen wußten, daß er eine sehr präzise, über Guéranger hinausweisende¹² Konzeption zum Thema »Liturgie und Seelsorge« vorzutragen haben würde, und sie drängten ihn, die seltene Chance eines solchen, das ganze Land repräsentierenden und erfassenden Kongresses wahrzunehmen. Dom Lambert war nach anfänglichem Sträuben schließlich gerne bereit, das, was ihm seit Jahren auf der Seele brannte und was er erst vor wenigen Monaten dem Generalkapitel seiner Kongregation in einem Memorandum auseinandergelegt hatte^{12a}, einer solchen Öffentlichkeit vorzutragen.

Aber eine erste große Enttäuschung wartete auf ihn, als es darum ging, das ihm angetragene Referat in einer der sechs Arbeitsgruppen des Kongresses unterzubringen. Er hatte selbstverständlich damit gerechnet, daß das Opus Dei schlechthin in einer der drei Untergruppen der Arbeitsgruppe I: Œuvres religieuses, morales et charitables Unterschlupf finden werde, zumal hier Referate über eucharistische Erziehung der Kinder, Erstkommunion, häufige Kommunion vorgesehen waren¹³. Zu seinem Erstaunen mußte er hören, daß für »Liturgie« unter dem Oberbegriff »Glaubenserziehung und -verwirklichung« kein Raum war; sie gehöre unter den Oberbegriff »Kunst« und damit in den Bereich der Arbeitsgruppe V mit dem Titel: Œuvres scientifiques, artistiques et littéraires. Tatsächlich wurde hier eine erste Untergruppe mit dem Titel: Liturgie et musique religieuse¹⁴ geschaffen.

^{10a} Zur Vorgeschichte und Geschichte des Mechelner Kongresses vgl. jetzt R. Aubert, *Le congrès de Malines de 1909*: QLP 40 (1959) 222–237: unmittelbar ausschlaggebend für den zeitlichen Ansatz war die Tatsache des 50jährigen ununterbrochenen Amtierens einer katholischen Regierung in Belgien; dementsprechend übernahmen die beiden Präsidenten des Senats und der Kammer das Präsidium des Kongresses.

¹¹ Vgl. Robeyns 288.

¹² Vgl. den u. S. 298 zitierten Ausspruch aus seiner Noviziatszeit und Bouyer 58–61.

^{12a} Vgl. Rousseau QLP 1959, 208 f.

¹³ Nach Ausweis des für den Kongreß gedruckten Guide-Programme, den mir Kanonikus J. Rabau, Prof. der Liturgik am Erzbischöflichen Priesterseminar in Mecheln, freundlicherweise zugänglich machte.

¹⁴ Man wird den Verdacht nicht los, daß die Liturgie in diesem Titel erst nachträglich zugesetzt wurde; denn außer Dom Lamberts einleitendem Referat haben nach Ausweis des in voriger

Die peinliche Verständnislosigkeit, die sich hier bei leitenden Männern des katholischen Lebens offenbarte, mußte Dom Lambert als schlechtes Vorzeichen für sein Anliegen empfinden. Es kam hinzu, daß die Umgebung, in die er eingewiesen worden war, keinen Trost für ihn bedeutete; jedenfalls konnte er beim unmittelbaren Leiter der Arbeitsgruppe »Liturgie und Musik«, seinem damals schon hochberühmten, um fast zwanzig Jahre älteren Ordensmitbruder und Fachkollegen Laurent Janssens¹⁵, der eben Titularabt von St. Peter in Gent geworden war, zwar auf feinsinniges Interesse für die Gregorianik, aber durchaus auf kein Verständnis für seine volksliturgischen Gedankengänge rechnen. Aber durch einen jener eigenartigen Zufälle, die so oft den Ablauf der Dinge ganz anders bestimmen, als man es vorausszusehen glaubte, fügte es sich, daß Dom Lambert noch vor Beginn des Kongresses seinen Kummer einem alten Freunde aus seinen Lütticher Jahren klagen konnte, dem inzwischen zum Direktor des Belgischen Historischen Instituts in Rom ernannten Professor Gottfried Kurth, der nach Mecheln gekommen war, weil man ihm als einem der angesehensten katholischen Laien und prominentesten katholischen Historiker Belgiens die Eröffnungsrede des Kongresses über »Die Kirche und die Erziehung« angetragen hatte. Kurth hatte kraft innerer Verwandtschaft mit dem Denken und Wollen Dom Lamberts sofort verstanden, und er wußte Rat. Sein Auftrag gab ihm die Möglichkeit, das von den Organisatoren des Kongresses an den Rand gedrängte Anliegen kurzentschlossen und mit der ihm eigenen machtvollen Eloquenz vor die Vollversammlung zu tragen. Gab doch gerade das Thema »Kirche und Erziehung« willkommene Gelegenheit, zu zeigen, daß es bei der Liturgie eben nicht um ein ästhetisches, sondern um ein eminent religionserzieherisches Anliegen ging.

Leider ist der volle Wortlaut der Festrede¹⁶, die Gottfried Kurth dann am Morgen des 23. September 1909 vor der Vollversammlung des Katholikentages gehalten hat, nie veröffentlicht worden; sie scheint sich auch in seinem handschriftlichen Nachlaß nicht erhalten zu haben¹⁷. Wir sind auf die zeitgenössischen Presseberichte angewiesen, von denen der in der großen Brüsseler Zeitung Le

Anm. zitierten Guide-Programme sämtliche neun noch folgenden Referate kirchenmusikalische Fragen behandelt; vgl. nun zur Geschichte dieser »Irrfahrt« das Erinnerungszeugnis des Hauptbeteiligten in der Botschaft, die er an die Jubiläums-Sitzung im Rahmen der jährlichen Studienwoche für Liturgiker in Mont César am 23. 7. 1959 gerichtet hat: QLP 40 (1959) 200.

¹⁵ Vgl. A. Manser, Art. L. Janssens: LTHK V (1933) 280.

¹⁶ Die in der einschlägigen Literatur bisher geläufige Darstellung, Kurth sei der Schlußredner des Kongresses gewesen und habe in seiner Schlußrede das Anliegen des am ersten Kongreßtag in der Sektion V gehaltenen Referates von Dom Lambert aufgegriffen und zum Siege geführt, entspricht nicht den Tatsachen. Sowohl aus dem o. Anm. 13 zitierten Kongreßprogramm wie aus den übereinstimmenden Berichten der Tageszeitungen (Gazet van Mechelen, Le Patriote) geht einwandfrei hervor, daß Kurth am Morgen des 23. 9. in der eröffnenden Vollversammlung die Festrede gehalten hat, während Dom Lambert am Nachmittag des gleichen Tages den Reigen der Referate der Sektion V eröffnete; so zuletzt auch Rousseau QLP 1959, 204.

¹⁷ Frdl. Mitteilung des Bollandisten P. Halkin, Brüssel; Kurths handschriftlicher Nachlaß findet sich zum größten Teil in der Bibliothek der Bollandisten.

Patriote¹⁸ den Passus zur Liturgie relativ ausführlich wiedergibt. Wenn sich auch über die Zuverlässigkeit eines Journalistenstenogramms nach 50 Jahren nichts mehr ausmachen läßt, so verrät doch die für Kurth bezeichnende, leicht schwärmerisch-utopische Färbung, daß die große Linie der Aussage richtig getroffen ist¹⁹. So bieten wir eine deutsche Übersetzung des betreffenden Abschnitts: »Die Kirche lehrt uns auch die Sprache, in der man mit Gott reden muß. In der Liturgie findet sich die ganze Herrlichkeit des göttlichen Wortes. Liturgie ist der Gipfel alles menschlichen Dichtens und Denkens. Sie spricht vor Gott die Nöte und den unendlichen Jammer des Menschendaseins aus. Wenn es eine Erklärung für die Kirchenflucht so vieler Christen gibt, so ist es ganz bestimmt die Unzulänglichkeit der Gebete, die sich an die Stelle der schönen, alten, überkommenen Liturgie gesetzt haben. Am Tag, an dem das heilige Buch auf dem Altar aufgehört haben wird, für die Menge ein unverständliches Buch mit sieben Siegeln²⁰ zu sein, am Tag, an dem alle wieder in ihm den Schlüssel zu dem finden, was der Priester am Altare Gott vorträgt, an jenem Tag wird ein großer Teil derer, welche die Gotteshäuser verlassen haben, zurückkehren.«

Während die Zeitung nur verzeichnet, daß diese Worte bei den Zuhörern Beifall ausgelöst hätten, erinnern sich die noch lebenden Teilnehmer, allen voran Dom Lambert selbst, sehr lebhaft an den außergewöhnlichen Charakter dieses auch auf die Bischofstribüne übergreifenden Beifalls, der minutenlang angehalten habe²¹. Das Eis war gebrochen, die Fahrt für Dom Lambert und für die Liturgische Bewegung, wie sie ihm vorschwebte: die Heimholung des Volkes in den Innenraum der Liturgie und in ihre geistige Welt, war frei.

Nicht als ob aller Widerspruch mit einem Schlage verstummt wäre. Dom Lambert erinnert sich noch sehr wohl des ungehaltenen Ausspruchs, den sein Nachbar bei dieser Eröffnungsversammlung, der als Generalsekretär der christlichen Gewerkschaften Belgiens hochangesehene Dominikaner und spätere belgische Senator Rutten, zu ihm herüber tat, ohne zu wissen, wen er vor sich hatte: »Männer brauchten wir; statt dessen wollen sie Meßdiener aus uns machen«²².

Auch im Schoße der Sektion, in der Dom Lambert noch am gleichen Nachmittag sein Referat über das eigentliche Gebet der Kirche hielt, dessen im Kongreßbericht veröffentlichtes offizielles Resumé wir in dieser Nummer²³ erstmals in

¹⁸ Sie ist die Vorgängerin der jetzigen *La Libre Belgique*; der Bericht steht in der Nummer vom 24. 9. 1909; den frz. Text bringt jetzt auch Rousseau QLP 1959, 204 A. 5.

¹⁹ Das Zitat bei Robeyns 290, das aus anderer Quelle zu stammen scheint und das in die späteren Darstellungen des »Mechelner Ereignisses« übernommen wurde (vgl. Rousseau 1945, 221 f), sagt inhaltlich nichts anderes als das unsere.

²⁰ Im französischen Text steht hier *grimoire* = (zum Heruntermurmeln bestimmtes) Zauberbuch.

²¹ Vgl. Robeyns 290; der gewichtigste Augenzeuge, Kardinal Mercier, spricht in einem Brief vom 19. 11. 09 von einem *frémissement sympathique*; vgl. Rousseau QLP 1959, 205.

²² Persönliche Mitteilung von Dom Lambert Beauduin Ostern 1959.

²³ Resumé des Referats s. in Liturg. Jahrbuch 1959/4, S. 198.

deutscher Übersetzung bieten, blieb die erwartete negative Reaktion des Vorsitzenden nicht aus. Drei Gefahren schien ihm der hier vorgelegte Plan der Zurückführung des Volkes zu den Quellen liturgischer Frömmigkeit heraufzubeschwören: die Gefahr eines dilletantischen Archaismus, der sich ergibt, wenn man dem Volke in die Hand gibt, was den Priestern vorbehalten bleiben sollte, die Gefahr der Veräußerlichung der Frömmigkeit und schließlich – der Modernismus war gerade verurteilt! – die Gefahr der gedanklichen Verschwommenheit²⁴.

Aber diese Einwände hatten nach dem, was am Morgen dank des mutigen Eintretens eines katholischen Laien geschehen war, keine Kraft mehr. Die von Dom Lambert vorgeschlagenen Entschlüssen: möglichst weite Verbreitung muttersprachlicher Übersetzungen der sonntäglichen Meß- und Vespertexte mit dem Ziel, das Missale Romanum zu dem Volksgebetbuch schlechthin zu machen – möglichste Durchdringung aller Frömmigkeit von der Liturgie her (z. B. Komplet als Abendgebet) – jährliche vertiefende Exerzitien für die Mitglieder der Kirchenchöre²⁵ – wurden ohne Schwierigkeit gebilligt, ja selbst der Vorsitzende stellte seine Bedenken zurück, so daß es zu einstimmiger Annahme kam²⁶.

Wie groß die Breitenwirkung des in jenen Septembertagen in Mecheln erreichten Durchbruchs war, sollte sich wenige Wochen später zeigen, als Dom Lambert, beflügelt von seinem großen Erfolg, daranging, seinen alten Publikationsplan zu verwirklichen: das Volksmeßbuch in Form einer Monatszeitschrift mit dem bezeichnenden Titel »La Vie Liturgique. Revue liturgique populaire«. Ein äußerst geschickt abgefaßtes Zirkular²⁷ war der Veröffentlichung vorausgegangen, die dann im Advent 1909 begann. Mann hatte mit einigem Zögern die Auflage auf 50 000 angesetzt; man mußte sie um die Hälfte erhöhen: 75 000 Exemplare waren in drei Wochen restlos vergriffen²⁸. Auch die gleichfalls monatlich er-

²⁴ Vgl. *Robeyns* 289.

²⁵ Vgl. Liturg. Jahrbuch 1959/4, S. 202; Iserloh (115) findet mit Recht den 3. Punkt besonders bemerkenswert.

²⁶ Das geht aus dem in der folg. Anm. angeführten Zirkular Dom Lamberts hervor.

²⁷ Es umfaßt 5 Schreibmaschinenseiten, ist undatiert (muß aber zwischen dem 23. 9. und dem Advent 1909 abgefaßt sein) und trägt die Unterschrift Dom Lamberts. Ein Exemplar fand sich in dem Supplementheft in der Trierer Seminarbibliothek, von dem o. im Text die Rede ist. Besonders die Behandlung der möglichen Einwände ist meisterhaft; die Damen, bei denen z. Z. Miniaturgebetbücher ohne Rücksicht auf den Inhalt große Mode seien, würden das Format (16,5 × 11!) wahrscheinlich zu groß finden, aber die Mode sei ja wetterwendisch, und wenn man das Heft in den Händen der einen oder anderen Dame von Rang oder gar des Herrn Pfarrers auf der Kanzel erblicke, werde das gewiß die Neugier erregen. Bezeichnend für die Anfangssituation ist, daß noch unbedenklich zwischen sonntäglichem Hochamt und sonntäglichen Kommunionmessen unterschieden wird.

²⁸ So jetzt, frühere übertriebene Zahlenangaben auf Grund der noch vorhandenen Rechnungen richtigstellend, Rousseau QLP 1959, 206. Dom Lambert schildert in dem u. Anm. 29 zitierten Supplementheft von La Vie Liturgique die Bedenken, die schon gegen die Auflagenzahl 50 000 bestanden, und den Schrecken, der ihn überfiel, als eines Tages diese 50 000 Exemplare in hundert 50-Kilo-Paketen im Atrium der Abtei standen.

scheinenden Supplementhefte, die für Klerus und gebildete Laien gedacht waren und später zu den Questions liturgiques et paroissiales wurden, waren im Handumdrehen vergriffen. Vor mir liegt ein unscheinbares Heft, die Nummer 3²⁹ dieser Supplementhefte aus der Bibliothek Bischof Korums. Ein aufgeklebter Zettel – die Korrespondenz war unter der Flut der Anfragen zusammengebrochen³⁰ – besagt, daß die Adventsausgabe vergriffen ist.

Noch ehe der erste Weltkrieg hereinbrach, hat das, was in Belgien begonnen hatte, von der großen Öffentlichkeit unbemerkt, nach Deutschland herüberzuwirken begonnen. Als in der Karwoche 1913 zum erstenmal fünf katholische Laienakademiker – unter ihnen zwei, die einmal die Geschicke der beiden großen Nachbarvölker lenken sollten: Heinrich Brüning und Robert Schuman³¹ – an die Tore der Abtei Maria Laach klopfen, um – für damalige Begriffe etwas Unerhörtes – mit den Mönchen die Heilige Woche zu feiern³², da war auch in unserem Lande in aller Stille ein Samenkorn gelegt, das sich in fünfzig Jahren zu einem großen Baume auswachsen sollte. Aber von dieser Werdegeschichte und ihren einzelnen Phasen zu sprechen, würde den Rahmen unseres Themas überschreiten^{32a}. Uns bleibt lediglich noch die reizvolle Aufgabe, die drei Hauptgestalten des Mechelner Ereignisses, die hier zusammenwirkten, den Bischof, den Mönch und Priester und den Laien, ein wenig aus der Nähe anzuschauen.

Die Hauptgestalten:

Désiré Kardinal Mercier (1851–1926)

Es wird für alle Zeiten das Verdienst des großen belgischen Kardinals Mercier³³ bleiben, daß der erste Anstoß zu dem hier beschriebenen Mechelner Ereignis von ihm ausgegangen ist, so wie später durch die sogenannten Mechelner Gespräche³⁴ ein zweiter denkwürdiger und nicht minder kühner Anstoß von ihm ausging, der die Lebensbahn unserer zweiten Hauptgestalt entscheidend bestimmen sollte. Er hat durch seine ganze Amtszeit der Bewegung (dem *réveil liturgique*, wie er selber sagt³⁵), die hier unter seinen Augen und Händen aufgesproßt war, sein

²⁹ La Vie Liturgique. Supplément mensuel. Nr. 3, Janvier 1910, 32 S.

³⁰ Vgl. die entsprechende Bemerkung in dem in der vor. Anm. zitierten Heft S. 57.

³¹ Vgl. in Liturg. Jahrbuch 1959/4, S. 193 das Gedenkblatt, das er freundlicherweise beige-steuert hat.

³² Vgl. H. Platz, Erste Begegnung mit Maria Laach, Erlebnisse aus der Zeit der beginnenden liturgischen Erneuerung: Das Wort in der Zeit 2 (1934/5) 508–515.

^{32a} Zur wichtigen Rolle der Jugendbewegung in dieser Werdegeschichte, vgl. jetzt Iserloh 115–118.

³³ Vgl. E. Krebs, Art. Mercier: LTHK VII (1935) 100–103.

³⁴ Vgl. M. Pribilla, Art. Mechelner Gespräche: ebda 34.

³⁵ In der Ansprache beim Liturgischen Kongreß in der Abtei Mont César in Löwen am 7. Juni 1910; vgl. Ch. Caeymaex, Le Cardinal Mercier et le Mouvement liturgique: Cours et Conférences des Semaines liturgiques III (1925) 334.

oberhirtliches Wohlwollen und seine tatkräftige Unterstützung gewährt³⁶, wenn auch der bald hereinbrechende Weltkrieg mit all den Bitternissen, die er für Gläubige und Bischof bringen sollte, und mit all den Wiederaufbausorgen, die er zurückließ, nicht alles ausreifen ließ, was der Aufbruch von 1909 versprochen hatte³⁷.

*Lambert Beauduin (geb. 1873)*³⁸

Der einzige noch Lebende unter den drei Hauptgestalten des Mechelner Ereignisses ist der damals jugendlich feurige und auch in seinem 87. Lebensjahr geistig noch ungebrochene Dom Lambert Beauduin. Er ist am 4. 8. 1873 als Kind eines Großindustriellen in Rosoux-lez-Waremme im Bistum Lüttich in der belgischen Börde (Landschaft Hesbaye) geboren. Er wurde zunächst Weltpriester des Bistums Lüttich (1897) und schloß sich nach zweijähriger Lehrtätigkeit der Gemeinschaft der Aumonières du travail an, die Bischof Dutreloux von Lüttich »zum Wirken am ewigen und zeitlichen Heil des Arbeiters« gegründet hatte. In den Jahren dieser Tätigkeit war der Kontakt zu dem Lütticher Historiker Gottfried Kurth entstanden³⁹. Gequält vom Mißverständnis zwischen der im katholischen Organisationswesen des Jahrhundertbeginns aufgewandten Mühe und der Armut des eigentlich religiösen Erfolges hielt der junge Arbeiterkaplan Ausschau nach gültigeren Lösungen. Er trat in das Benediktinerkloster auf dem Mont César in Löwen ein und legte dort 1907 die Mönchsprofeß ab. In der ganz von der Liturgie geprägten Spiritualität, der Dom Lambert hier zum erstenmal in seinem Leben begegnete (er war unter den Hörern der berühmten Konferenzen Columba Marmions über das Stundengebet^{39a}), ging ihm eine neue Welt auf. Gerade auf dem Hintergrund einer immerhin zehnjährigen Seelsorgserfahrung erkannte er in diesen ersten Löwener Jahren täglich brennender, daß hier ein verschütteter Zugang für die Gläubigen freizulegen war. Schon aus dem Munde des Novizen Lambert Beauduin wird uns eine Formulierung berichtet,

³⁶ Vgl. den in der vor. Anm. zitierten Beitrag von Ch. Caeymaex a. a. O. 333–347. Unter Kardinal Mercier wurde erstmals das jahrhundertlange Schweigen der Gläubigen in der Mechelner Kathedrale gebrochen (ebda 340).

³⁷ Weder die Überschau von Ch. Caeymaex noch die im gleichen Bande der »Cours et Conférences« abgedruckte Schlußrede, die der Kardinal auf der Liturgischen Woche 1924 (also zwei Jahre vor seinem Tode) gehalten hat (ebda 355–361), vermögen den Eindruck zu erwecken, daß er zu den eigentlichen Pionieren der Bewegung zu zählen ist, an deren Wiege er gestanden hat. Auffällig ist auch, daß die u. Anm. 57 zitierte Totenpredigt, die der Kardinal am 25. 9. 1921 anlässlich der Überführung von G. Kurth in der Martinskirche in Arlon gehalten hat, das besondere Verhältnis des Verstorbenen zur Liturgie und zur liturgischen Erneuerung, von dem der Prediger doch sehr wohl wußte, mit keinem Wort erwähnt.

³⁸ Vgl. zum folgenden Rousseau 1955, Rousseau 1959 und besonders (mit neuem Material und neuen Einsichten) Rousseau QLP 1959; wichtige autobiographische Notizen finden sich QLP 4 (1913/4) 98–100.

³⁹ Vgl. in der u. Anm. 45 zitierten Biographie von F. Neuray 67–107.

^{39a} Vgl. Rousseau QLP 1959, 208 A. 14.

die klarer als lange Erörterungen das neue Gesetz umreißt, nach dem er antreten sollte und dem er durch ein langes Leben treugeblieben ist (und die zugleich zeigt, wie richtig es ist, wenn die pastoral-liturgische Phase der Liturgischen Bewegung sich auf Dom Lambert als ihren geistigen Vater beruft): Nous (die Benediktiner) sommes les aristocrates de la liturgie; il faudrait que tout le monde puisse s'en nourrir, même les gens les plus simples; il faudrait démocratiser la liturgie⁴⁰. Seine Schüler erzählen noch heute von der Vorlesung, in der der junge Lehrer der Dogmatik zum erstenmal von dieser seiner neuen Erkenntnis sprach, von der so vergessenen Rolle, die die sonntägliche Versammlung des christlichen Volkes um den Altar, die Versammlung aller Versammlungen, eigentlich im Leben dieses Volkes spielen mußte. Aus dieser drängenden Neuerkenntnis kamen die Antriebe, die sich dann unerwartet bald in dem oben geschilderten Mechelner Ereignis auswirken durften.

Nun konnte Dom Lambert an die Arbeit gehen. Er tat es, allen Widerständen zum Trotz, mit jenem unverwüstlichen bon sens und jener »nahezu hellseherischen Intuition«⁴¹, die ihm sein Leben lang eigen waren. Die Widerstände veranlaßten ihn, in einer bis heute klassisch gebliebenen Schrift seine Sicht zusammenzufassen: »La piété de l'Église. Principes et faits«^{41a}. Der Ordensgehorsam riß Dom Lambert 1920 aus seiner lieb gewordenen Tätigkeit durch die Ernennung zum Dogmatikprofessor am internationalen päpstlichen Benediktinerkolleg San Anselmo in Rom heraus. Aber hier sollte, in den weltweiten Berührungen der ewigen Stadt, zumal in denen mit ostkirchlicher Liturgie und Frömmigkeit, für die Dom Lambert eine besondere Hellhörigkeit mitbrachte, ein neuer zukunftsreicher Plan in ihm reifen, der Plan, ein Unionskloster zu gründen, in dem neben der lateinischen östliche Liturgie gefeiert und ihre Frömmigkeitswelt mit aller liebevollen benediktinischen Versenkung studiert würde. Das an den Abt-Primas des Benediktinerordens gerichtete Schreiben des auch in diesem Punkte weitschauenden Pius XI. Equidem verba⁴² vom 21. 3. 1924 forderte zu einer Gründung dieser Art auf. Dom Lambert wurde mit ihr beauftragt und gründete 1925 das Unionskloster Amay an der Maas, das 1939 nach Chevetogne im Bistum Namur übersiedelte; in der Zeitschrift »Irénikon« schuf er 1926 seinen Bestrebungen ein Organ, das heute zu den bedeutsamsten ökumenischen

⁴⁰ Vgl. ebda. 208.

⁴¹ Rousseau 1959, 23 Anm. 14. Interessant ist, daß Dom Lambert bereits 1929 nach Abschluß der Lateranverträge darauf hinwies, daß der Papst nun wieder an den römischen Stationsgottesdiensten teilnehmen könne: eine Möglichkeit, deren Verwirklichung unter Pius XI. und Pius XII. sehr ferne schien, die aber unter Johannes XXIII. eingetreten ist. Was wir als bon sens bezeichnet haben, nennt L. Bouyer »Realismus im besten Sinne des Wortes« (62).

^{41a} Louvain-Maredsous, Mai 1914. Die erste Hälfte des grundlegenden Büchleins ist wieder abgedruckt in der verdienstvollen Sammlung der wichtigsten Aufsätze L. Beauduins, die seine Mitbrüder zu seinem 80. Geburtstag (4. 8. 1953) herausgebracht haben: Mélanges liturgiques, recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin OSB à l'occasion de ses 80 ans (1873 bis 1953), Louvain 1954.

⁴² Vgl. N. Egender, Art. Amay: LTHK² I (1957) 421.

Publikationen gehört. Die Jahre nach der Gründung von Amay sollten allerdings für den Gründer unerwartet schmerzlich werden. Nach dem Tode seines großen Gönners, des Kardinals Mercier (1926), stürzten alle Einwände, die man gegen den greisen Kardinal nicht zu erheben gewagt hatte, über ihm zusammen. 1928 waren die Schwierigkeiten so groß geworden, daß Dom Lambert sein Amt als Prior niederlegen und ein unstetes Wanderleben beginnen mußte, das über zwanzig Jahre währen sollte, aber deswegen alles andere als unfruchtbar war: man spürt eine besondere Providenz am Werk, wenn man erfährt, daß es diese bitteren Wanderjahre waren, die es Dom Lambert unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg erlaubten, bei der Gründung des Centre de Pastorale Liturgique in Paris kräftige Hilfestellung zu leisten^{42a}. Erst im hohen Greisenalter, im Jahre 1951, war es ihm vergönnt, zu seinen Mönchen nach Chevetogne zurückzukehren, unter denen nun der Mann, den man als »eine der größten Gestalten der Kirche im 20. Jahrhundert«⁴³ bezeichnet hat, als »Patriarch« der Liturgischen Bewegung und der Unionsbewegung hochverehrt, seinen Lebensabend verbringt.

Zwei große Freuden waren ihm in den letzten Jahren beschieden: das Wort des ein Jahr später auf den Stuhl Petri erhobenen Venediger Patriarchen Roncalli auf der Eröffnungskonferenz des Unionskongresses von Palermo im September 1957: »Die richtige Methode in der Arbeit für die Einheit der Kirchen ist die von Dom Lambert Beauduin«⁴⁴, und der Brief, den dieser gleiche Patriarch, nun Papst Johannes XXIII. geworden, durch seinen Kardinalstaatssekretär Tardini zum fünfzigsten Jubiläum des Mechelner Ereignisses an Kardinal von Roey gerichtet hat und von dem oben schon die Rede war.

*Professor Gottfried Kurth (1847–1916)*⁴⁵

Es wird ewig denkwürdig bleiben, daß es trotz der Rolle, die ein Bischof und ein Mönch in denkwürdigem Miteinander von Welt- und Ordensklerus, das der oben erwähnte Brief des Kardinalstaatssekretärs lobend hervorhebt, beim

^{42a} Vgl. *A. G. Martimort*: QLP 40 (1959) 243–251.

⁴³ *Bouyer* 59.

⁴⁴ Vgl. *Rousseau* QLP 1959, 217.

⁴⁵ Aus der Fülle biographischer Äußerungen seien die nachfolgenden genannt, die im weiteren Verlauf der Anm. nur mit dem Familiennamen des Verf. und der Seitenzahl zitiert werden: *H. Pirenne*, Notice sur G. K. (Selbständiger Sonderdruck aus dem Annuaire de l'Académie royale de Belgique T. 90); Bruxelles 1923; *H. Leclercq*, Art. G. K.: DACL VIII/1 (1928) 879 bis 908; *J. Closon*, G. K., Notice biographique: in: Liber Memorialis de l'Université de Liège 1867–1935, Gembloux 1936, 248–302, *F. Neuray*, Une grande figure nationale: G. K. Un demi-siècle de vie belge, Bruxelles-Paris 1931. Fast ganz dem Gedenken G. K.s gewidmet ist die Oktobernummer 1921 der Revue Latine. — Die Besorgung dieser z. T. schwer zugänglichen Literatur verdanke ich der lebenswürdigen Hilfsbereitschaft des H. H. Dr. J. Ries, Religionsprofessors am Athenaeum in Athus bei Arlon, und des treuen Bewahrers der Kurth-Erinnerungen in Arlon selbst, des H. Advokaten H. Michaelis, der durch seine Gattin mit der Familie Kurth verwandt ist; beiden sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank ausgesprochen.

»Mechelner Ereignis« gespielt haben, schließlich dann doch ein katholischer Laie war, der die Fackel geworfen hat, die das Feuer entzündete: Gottfried Kurth. Er vor allem verdient fünfzig Jahre nach dem »Mechelner Ereignis« ein erstmaliges dankbares Gedenkwort in der Sprache, die er zeitlebens als seine Muttersprache angesehen hat, und aus dem Volk, das er so schwärmerisch geliebt und das ihm dann durch den Neutralitätsbruch von 1914 buchstäblich das Herz gebrochen hat^{45a}.

Gottfried Kurth ist am 11. Mai 1847 in Arlon, der Hauptstadt der belgischen Provinz Luxemburg, als Sohn eines Polizeibeamten, der gebürtiger Kölner war, und einer Belgierin geboren. Arlon gehört zu jenem Landstrich, in dem auf belgischem Boden die deutsche Mundsprache des Volkes (ein dem Luxemburgischen verwandter moselfränkischer Dialekt) mit der französischen Hochsprache in jahrhundertealter Symbiose lebt; Kurth hat sich nicht gescheut, auf der Höhe seines Gelehrtenruhmes mit dem ihm allzeit eigenen Freimut in der Öffentlichkeit für die Rechte dieser kleinen (etwa 30 000 Menschen umfassenden) Sprachminderheit einzutreten⁴⁶.

Nach glänzenden Studien erhielt der erst Fünfundzwanzigjährige noch im Jahre seines Doktorates (1872) einen Lehrauftrag für mittelalterliche Geschichte an der Universität Lüttich. Fünf Jahre später bestieg er die Lehrkanzel des gleichen Faches, die er knapp dreißig Jahre lang als hochangesehener und geliebter akademischer Lehrer innehaben sollte. Er hat sich vor allem dadurch in der akademischen Welt Belgiens rasch einen Namen gemacht, daß er von den deutschen Universitäten, die er zu diesem Zweck eigens aufgesucht hatte, die damals in Belgien noch völlig unbekannte Einrichtung des Historischen Seminars übernahm⁴⁷, die rasch von Lüttich auf alle belgischen Universitäten überging und später durch Gesetz sanktioniert wurde⁴⁸. Spezialgebiete seiner Forschungsarbeit⁴⁹ waren die Geschichte des merowingischen Zeitalters⁵⁰, die Geschichte

^{45a} Vgl. die nun endlich nach 44 Jahren möglich gewordene öffentliche Abbitte führender deutscher Profanhistoriker an die Bevölkerung der Stadt Löwen: P. Schöller, *Der Fall Löwen und das Weißbuch. Eine kritische Untersuchung der deutschen Dokumentation über die Vorgänge in Löwen vom 25. bis 28. August 1914*, Köln-Graz 1958; bes. bemerkenswert die Schlußworte der Einführung des Münsterer Historikers Franz Petri S. 13.

⁴⁶ Vgl. *Neuray* 197 f. Er gründete einen eigenen »Deutschen Verein zur Hebung und Pflege der Muttersprache im deutschredenden Belgien«, dessen Organ »Deutsch-Belgien« er selbst herausgab; allerdings sind nur zwei Jahrgänge (Arel 1899. 1900) erschienen; vgl. die u. Anm. 49 zitierte Bibliographie Nr. 254. 280.

⁴⁷ Vgl. die oft nachgedruckte Schilderung dieser in Belgien epochemachenden historischen Seminarübungen durch K.s berühmtesten Schüler Pirenne (16–18).

⁴⁸ Gesetz vom 10. April 1890; vgl. *Clososon* 256 Anm. 1. Das 25jährige Jubiläum dieser Einführung im Jahre 1898 wurde zu einer großen Ehrung des Lütticher Gelehrten; vgl. ebda 255.

⁴⁹ Eine ausführliche, von K.s Schüler und Lütticher Nachfolger K. Hanquet eingeleitete Bibliographie für die Zeit bis 1908, die bereits 504 Nummern zählt, haben *J. Clososon* und *J. P. Waltzing* in den *Mélanges Godefroid Kurth, Liège-Paris 1908*, vorgelegt; die Veröffentlichungen der letzten acht Lebensjahre findet man am ausführlichsten verzeichnet Clososon 301 f.

⁵⁰ Vgl. *Pirenne* 26–28; *Clososon* 263–265, 266–268.

des mittelalterlichen Lüttich, die er auf neue quellenkritische Grundlagen stellte⁵¹, und die nach vergessenen Anfängen von ihm neu inaugurierte belgische Ortsnamenforschung⁵². Auf diesen drei Gebieten hat er Bleibendes geleistet, während seine um die Jahrhundertwende meistgelesenen und -übersetzten generalisierenden und popularisierenden Werke zum Thema Kirche und Kultur in ihrem massiv apologetischen und rhetorischen Stil und ihrer Schwarz-Weiß-Malerei zugunsten der germanischen »Barbaren« und zuungunsten der klassischen römischen und byzantinischen Welt nach einem halben Jahrhundert nur noch schwer genießbar sind⁵³. Intensivste Lehr- und Forschungstätigkeit hinderten den tiefgläubigen Gelehrten nicht daran, in die Bresche zu springen, als Lüttich in den neunziger Jahren zu einem Vorort der Auseinandersetzungen um die Arbeiterfrage wurde. Er konnte seiner ganzen Veranlagung nach nur auf der Seite des damals vielgenannten Lütticher Seminarprofessors und Gründers der belgischen christlich-sozialen Bewegung Antoine Pottier⁵⁴ (d. h. auf der Seite der Arbeiter) stehen, und er setzte den ganzen Reichtum seines Geistes und Herzens und sein ganzes rhetorisches Talent für sie ein, unbekümmert um die Feinde, die er sich damit machte. Aus dem Professor war vorübergehend ein Volkstribun geworden, wie die Zeitgenossen sagten⁵⁵.

Nur wenige Wochen nach der Emeritierung im Jahre 1906 erhielt G. Kurth die ehrenvolle Berufung, als Nachfolger Dom Ursmer Berlières das Belgische Historische Institut in Rom zu leiten. Dieses hohe Amt hatte er inne, als man ihm den Festvortrag beim Mechelner Katholikentag antrug. Als Inhaber dieses Amtes ist er am 4. Januar 1916, seelisch und körperlich durch das für einen so aufrichtigen »Germanophilen« doppelt unerträgliches Schicksal des Heimatlandes gebrochen, im jährlichen belgischen Sommeraufenthalt in Assche bei Brüssel gestorben⁵⁶. Die eigentlichen Leichenfeierlichkeiten, bei denen Kardinal Mercier die Toten-

⁵¹ Vgl. *Pirenne* 28–32; *Clososon* 268–273.

⁵² Vgl. *Pirenne* 23–26; *Clososon* 265 f.

⁵³ Es ist bemerkenswert, mit welchem Takt K.s Schüler H. Pirenne diese Schwächen seines trotz anderer Grundeinstellung hochverehrten Lehrers berührt (vgl. *Pirenne* 13. 22) und mit welcher Taktlosigkeit der Benediktiner H. Leclercq über sie herfällt (vgl. etwa nur 894: chef d'œuvre d'inintelligence... avec la compétence d'un aveuglé dissertant sur les couleurs).

⁵⁴ Vgl. *R. Angermair, Art. A. Pottier: LTHK VIII* (1936) 401 f.; der entscheidende Brief K.s an Pottier ist abgedruckt Neuray 73–77.

⁵⁵ Vgl. *Clososon* 281 Anm. 2; die Art, wie Leclercq (902) diese von den edelsten Motiven getragene politische Tätigkeit K.s ironisiert, hat etwas Empörendes an sich. Es ist übrigens merkwürdig genug, daß ein Wörterbuch für Archäologie und Liturgie in seinen 30 engbedruckten Spalten, die es K. widmen zu sollen glaubt, über sein Verhältnis zur Liturgie und erst recht über seine Rolle bei den Anfängen der Liturgischen Bewegung kein Wort verliert, wohl aber eine eigene (wahrscheinlich hämisch gemeinte) Zwischenüberschrift *La démocratie chrétienne* für notwendig hält.

⁵⁶ Sein letzter Trost war ein überraschender Besuch Kardinal Merciers an seinem Sterbelager am Vortag seines Todes; der Kardinal hat ihn in seiner in der folgenden Anm. zitierten Totenrede beschrieben.

rede⁵⁷ hielt, hat man ihm erst fünf Jahre später halten können, als der Leichnam von Assche auf den Friedhof von Frassem nahe beim heimatlichen Arlon übertragen wurde⁵⁸. Louis Duchesne hat von G. Kurth gesagt, er habe mit einem *esprit critique* ein *cœur lyrique*⁵⁹ verbunden. Tatsächlich ist er, der schon in frühen Knabenjahren mit dichterischen Versuchen hervortrat, sein Leben lang ein Stück heimlicher Dichter geblieben. Hier liegt der besondere Zugang des mit bäuerlicher Selbstverständlichkeit im katholischen Glauben verwurzelten Gelehrten zur Liturgie⁶⁰. Es ist ihr großer dichterischer Atem, der ihn unwiderstehlich vor allem zu den Psalmen⁶¹ und zur Vesper⁶² hinzieht und ihn zu jenem etwas überschwenglichen Lobpreis des Missale hinreißt, der die »Explosion« von 1909 ausgelöst hat. Man wird hier bei einem so tiefgläubigen Manne nicht eilfertig von Ästhetizismus reden dürfen. Es zeigt sich lediglich, daß auch hier das allgemeine Gesetz gilt, das Goethe einmal in die Worte gekleidet hat: »In einem jeden neuen Kreise muß man zuerst wieder als Kind anfangen, leidenschaftliches Interesse auf die Sache werfen, sich erst an der Schale freuen, bis man zu dem Kerne zu gelangen das Glück hat«⁶³. Schließlich hat auch ein später so tief zum Kern alles Liturgischen vorgedrungener Geist wie Ildefons Herwegen seine ersten Düsseldorfer Vorträge im Jahre 1912 über »Die Liturgie als Gesamtkunstwerk« gehalten⁶⁴.

Glücklicherweise besitzen wir außer den oben ausgewerteten Zeitungsnotizen noch ein authentischeres Dokument, das uns G. Kurths Gedanken zur Liturgie verrät, eine feinsinnige und humorvolle Plauderei zum Thema: *La liturgie et le peuple*, die er im August 1912 im Rahmen einer Liturgischen Woche in Mared-

⁵⁷ Abgedruckte *Revue latine* IV (1921) 866–873.

⁵⁸ Vgl. Closon 285 f.

⁵⁹ Zitiert RHE 17 (1921) 189.

⁶⁰ Von den Biographen weiß lediglich Closon (278) etwas vom besonderen Verhältnis Kurths zur Liturgie und von seiner Rolle beim »Medelner Ereignis« (zum Schweigen Merciers und Leclercq's vgl. o. Anm. 37 und 55). Unter den zahlreichen Nachrufen der o. Anm. 45 genannten Sondernummer der *Revue latine* weiß nur der seines Namurer Heimatbischofs Heylen ein Wort zur Rolle K.s auf diesem Sektor zu sagen: *Il faut notamment saluer en M. Kurth un précurseur éclairé et convaincu de la restauration liturgique: Revue latine* IV (1921) 874.

⁶¹ In einem *Revue latine* IV (1921) 845 veröffentlichten Brief aus dem Jahre 1910 schreibt er, er werde nicht müde, den Ps 118 (*Beati immaculati*) zu beten, und es gebe Verse in ihm, mit denen er sich so identifiziert habe, daß er manchmal glaube, sie selbst verfaßt zu haben; vgl. auch Closon 251.

⁶² Der Anm. 60 zitierte Nachruf seines Heimatbischofs Heylen betont, daß er ihn nicht nur täglich mit seinem alten Missale in der Hand zur Kirche gehen sah, sondern daß er auch kaum je eine Sonn- und Festtagsvesper versäumte (874). In Arlon spricht man heute noch von der Selbstverständlichkeit, mit der er sich von jedem Festbankett erhob, wenn die Glocken zur Vesper erklangen, und von dem erfolgreichen Eifer, mit dem er sich bei den Geistlichen des Arloner Landes für würdige Vesper-Gottesdienste eingesetzt habe (frdl. Mitt. von Dr. J. Ries, Athus).

⁶³ Wilhelm Meisters Wanderjahre, Kap. 3.

⁶⁴ Vgl. H. Platz a. a. O. (Anm. 32) 510.

sous gehalten hat⁶⁵. Auch hier spricht die fast schwärmerische Begeisterung für die Liturgie als Kunstwerk (*la plus complète, la plus féconde, la plus efficace réalisation de l'art*)⁶⁶. Aber Kurth bleibt – und das ist höchstbezeichnend für die Ära Beauduin im Gegensatz zur Ära Guéranger⁶⁷ – in dieser ästhetischen Sicht nicht stecken. Er denkt durchaus – um es mit einem heutigen Worte auszudrücken – »volksliturgisch«. Zwei Stimmen vermisst er im Gottesdienst, klagt er, die des Evangeliums, das doch auch in der Muttersprache von der Kanzel oder gar vom Altar her erklingen müsse⁶⁸, und die Stimme des singenden Gottesvolkes⁶⁹; einen Wunsch habe er, daß liturgische Unterweisung und Vertiefung nun auch von der akademischen auf die Volksebene herabsteige⁷⁰. Die ganze Plauderei zeigt, daß es sich bei den Mechelner Äußerungen Kurths nicht etwa um einen »Zufallstreffer« handelt, sondern um etwas, was aus der Mitte und der Tiefe dieser vom Glauben geprägten Laienpersönlichkeit gekommen ist. Gottfried Kurth konnte nicht ahnen, daß ein aus so ganz anderer geistiger und geistlicher Welt gekommener Papst wie Pius XII. vierzig Jahre später von höchster Warte aus bestätigen sollte, was er damals in Maredsous den benediktinischen Trägern der noch in ihren ersten Kinderschuhen steckenden Liturgischen Bewegung zugerufen hat: *Vous accomplissez une des œuvres les plus grandes de ce siècle*⁷¹.

Es ist vielleicht nicht müßig, abschließend auf einen Zug im Charakterbild dieser drei Hauptgestalten des Mechelner Ereignisses hinzuweisen, der bei allen dreien auffällig übereinstimmend ausgeprägt ist: auf den Sinn für das Soziale. Es zeigt sich hier wieder einmal, daß der Sinn für das liturgische und der Sinn für das soziale Anliegen aus der gleichen Wurzel kommen, und es würde – von Randerscheinungen abgesehen – sicher leicht nachzuweisen sein, daß liturgisch lebendige Pfarrgemeinden zugleich auch sozial lebendige Pfarrgemeinden sind⁷².

⁶⁵ *Cours et Conférences de la Semaine Liturgique de Maredsous* 19.–24. August 1912, Maredsous 1913, 220–227. Treffsicher umreißt er die Haltung des Durchschnittsteilnehmers der Sonntagsmesse als *attitude de neutralité bienveillante* (222); interessant ist die Bemerkung, er habe noch alte Bauern in den Ardennen gekannt, die die Sonntage nach ihren Introitus (*Esto mihi, Invocavit*) bezeichnet hätten (ebda).

⁶⁶ A. a. O., 220.

⁶⁷ Vgl. *Bouyer* 58.

⁶⁸ A. a. O., 225; der Anm. 60 zitierte Nachruf des Bischofs von Namur weiß zu berichten, daß diese Anregung Kurths mancherorts befolgt worden ist (875).

⁶⁹ A. a. O., 225 f.

⁷⁰ A. a. O., 226: *Il est temps... de généraliser cet enseignement et de le rendre accessible à la multitude des fidèles.*

⁷¹ A. a. O., 227.

⁷² Vgl. hierzu die bemerkenswerten »liturgiesoziologischen Beobachtungen«, die B. Häring LJ 7 (1957) 205–214 vorgelegt hat, wie auch den Beitrag von J. Paulus, *Soziale Arbeit und liturgische Arbeit*: LJ 6 (1956) 84–86.

ZUM VERKÜNDIGUNGSGEHALT DES DEUTSCHEN OSTERLIEDES

Von Bruno Löwenberg

Seit einigen Jahren wendet sich die Aufmerksamkeit der Seelsorger in erhöhtem Maße dem deutschen Kirchenlied zu.

Die Liebbewegung der Jugend hatte seit dem ersten Weltkrieg das Volk mit werthaltigen Liedern vertraut gemacht und dabei eine Freude an lange vergessenen Gesängen des 16. und des 17. Jahrhunderts und sogar des Mittelalters geweckt. Neben weltlichen wurden auch geistliche Lieder früherer Zeiten gesungen, diese drangen auch in den Kirchenraum ein. Die alten Lieder regten viele Neuschöpfungen an. Es blieb nicht aus, daß die bisherigen Gesänge nach dem Maßstab der alten Lieder gewertet und manche als unecht und wertarm zurückgestellt wurden. Wenn man auf seinen Inhalt schaut, war für das geistliche Lied die Frage nicht zu umgehen, wieweit es ein Zeugnis des heutigen Glaubensbewußtseins ist und wo wir seinen Platz im gesamten religiösen Leben des Volkes suchen müssen, besonders wo es im Gottesdienst steht¹.

Die kerygmatische Erneuerung in unserer Zeit hat deutlich hervorgehoben, wie das Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes in lebendiger Relation zu der Verkündigung der Frohbotschaft steht². Wenn auch der gute Christ alles glaubt, was ihm die Kirche zu glauben vorlegt, so dürfen wir doch fragen, was davon lebendiger Besitz geworden ist. Man darf nun einen Text (Gebet oder auch Lied) daraufhin prüfen, was er vom lebendigen Glaubensbewußtsein enthält; da dies dem Inhalt der Verkündigung entspricht, wollen wir es Verkündigungsgehalt nennen.

Predigt und Katechese werden sich um alles bemühen, was das Volk zu einem lebendigen Glauben braucht, sie werden also den Inhalt der gesamten Verkündigung bringen. Das ist nicht Aufgabe des Liedes. Es ist Antwort auf das, was man gehört, gesehen, erlebt hat³. In lapidarer Weise kann das Lied oft ein Ereignis nur einfach aussprechen, ohne etwas an eigener Reflexion hinzuzufügen wie z. B. »Christ ist erstanden«. Es kann auch etwas mehr verraten von eigenen Gedanken und Entschlüssen. Immer aber zeigt es, an welchen Motiven⁴ des Er-

¹ Vgl. von protestantischer Seite die theologische Studie zur Liedverkündigung von *Karl Hauschildt*, Die Christusverkündigung im Weihnachtslied unserer Kirche, Berlin 1952.

² Siehe das Werk, das der kerygmatischen Erneuerung die reichsten Anregungen gab, *J. A. Jungmann*, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936.

³ Über die Stellung des Gesanges im Gottesdienst vgl. *J. A. Jungmann*, Die liturgische Feier, Regensburg 1939.

⁴ Unter »Motiv« wollen wir eine gedankliche Einheit verstehen, unabhängig von ihrer Formulierung.

lebten sich das Gebet entzündet und was davon singend in die Herzen der Christen getragen und immer wieder bezeugt wird. Denn das geistliche Lied ist Gebet und richtet sich an Gott, wenn es auch einmal die betende Gemeinde anspricht oder gar die Seele; das finden wir schon in den Psalmen.

Wir greifen aus der Fülle des Liedgutes das Osterlied heraus. Als Zeugnis für die Feier des Osterfestes in unserem Volke kommt ihm eine besondere Bedeutung zu. Hier sollen die bekanntesten der heute in den deutschen Bistümern gesungenen Osterlieder nach ihren Verkündigungsmotiven untersucht werden⁵. Die evangelischen Osterlieder in die Untersuchung einzubeziehen würde den Rahmen dieser Skizze überschreiten.

Die Osterlieder

Die Osterlieder, die heute in unseren Gesangbüchern stehen, stammen aus verschiedenen Zeiten. Der älteste uns bekannte Osterruf, »Christ ist erstanden« (E 34), wurde wohl schon im 12. Jahrhundert gesungen. Er war in die Sequenz *Victimae paschali laudes* eingefügt, die mancherorts auch am Ende der Ostermatutin gesungen und dramatisch ausgestaltet wurde⁶. Wie dieser älteste Osterruf, so wollen auch die anderen vorreformatorischen Lieder das ganze Ostergeheimnis schlicht und einfach verkünden. Wir singen von ihnen noch: »Erstanden ist der heilige Christ« (Mei 154), eine Übersetzung des *Surrexit Christus hodie* (W I 276–280). Hier hat man an die erste Strophe des alten Liedes mehrere andere angefügt, die das Motiv der fünf Wunden besingen. Ferner das Lied »Freu dich, du werthe Christenheit« (E 36), eine Umdichtung der alten Fassung⁷.

Dem 16. Jahrhundert verdanken wir »Gelobt sei Gott im höchsten Thron« (Mz 327), »Zu dieses Lammes Ostermahl« (Mz 330) (nach dem Vesperhymnus *Ad Coenam Agni providi*), »Zum königlichen Ostermahl« (Mei 156) und das

⁵ Die Liedtexte werden nach Fundort, Nummer und Strophe zitiert, z. B. E 35, 5 = Einheitslied Nr. 35, Strophe 5. Dabei werden folgende Abkürzungen verwendet: Die einheitlichen Gebete der deutschen Bistümer und die Einheitslieder, Köln 1950: = E. Die Gebet- und Gesangbücher der Bistümer Limburg = Lbg, Mainz = Mz, Meissen = Mei, Paderborn = Pbn, Trier = Tr. Ältere Liedtexte finden sich in den Sammlungen: *J. Kehrein*, Katholische Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen aus den ältesten deutschen gedruckten Gesang- und Gebetbüchern, 3 Bde., Würzburg 1859–1863: = K.

Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jhs., 5 Bde., Leipzig 1864–1877: = W.

W. Baumker, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, 4 Bde., Freiburg 1886 bis 1911: = B.

⁶ Vgl. *Ph. Huppert*, Mittelalterliche Osterfeiern und Osterspiele in Deutschland, Düsseldorf 1928, 4–7. — *Sven Helander*, Ordinarius Lincopensis, Lund 1957, führt 335–336 ein Osterspiel am Ende der Matutin an, bei dem die Sequenz *Victimae paschali laudes* vor dem *Te Deum* gesungen wurde.

⁷ Den ursprünglichen Text s. bei K I 233–234, W II 963–967, die Melodie bei B I 267 und 267a.

von den Protestanten übernommene Lied »Erschienen ist der herrliche Tag« (Mz 325). Zahlreicher sind die Lieder aus dem 17. Jahrhundert, die noch gesungen werden: Da ist das Lied vom Evangelium des Ostersonntags »Am Sonntag, eh die Sonn aufging« (Mei 155, Pbn 235), der Gesang vom verklärten Leib des Herrn »Ist das der Leib, Herr Jesu Christ?« (Mei 158, Mz 328, Pbn 230), weiter »Die ganze Welt, Herr Jesu Christ« (Mei 157), »Christus ist auferstanden« (Mei 159, Pbn 233), die beiden Marienlieder »Laßt uns erfreuen herzlich sehr« (E 37) und »Freu dich, du Himmelskönigin« (E 38).

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts verschwinden fast alle bisherigen Lieder aus den Gesangbüchern; an ihre Stelle treten die Gesänge der Aufklärung, in Geist und Melodie ganz anders. Die Lieder geben mit Fleiß menschliche Überlegungen wieder, wollen auch dann, wenn Gott angedet wird, den Menschen belehren. Aus dem Lied wird eine Ermahnung, eine Predigt. Deshalb sind auch die meisten Aufklärungslieder so rasch wieder vergessen. Meist nur die haben sich erhalten, die Motive aus alten Liedern übernehmen (wie etwa die Verehrung der Wunden Christi) oder in denen das Motiv der Glaubensüberzeugung sich entfaltet. So finden sich noch in unseren Gesangbüchern »Das Grab ist leer, der Held erwacht« (Mei 162), »Freu dich, erlöste Christenheit« (Mei 160), »Der Heiland ist erstanden« (Mei 161), »Erschalle laut, Triumphgesang« (Tr 88), »Seele, dein Heiland ist frei« (Tr 91) und »Preis dem Todesüberwinder« (Tr 92).

Von den Liedern des 19. Jahrhunderts bewegen sich einige in den Gedanken der Aufklärung, viele aber wenden sich wieder dem alten Liedgut zu, wie man es vor dem 18. Jahrhundert sang, wie z. B. die Übersetzung der Ostersequenz »Christus ist erstanden« (Tr 84) oder »Nun singt dem Herrn ein neues Lied« (E 35).

Viele der Lieder aus allen Jahrhunderten sind in verschiedenen Fassungen verbreitet, die oft beträchtlich voneinander abweichen. Hin und wieder werden aus Motiven älterer Lieder neue zusammengestellt (z. B. Lbg 378). Nur fünf gehören zu den Einheitsliedern.

Die Motive

Alle Osterlieder haben ein Generalthema: *die Auferstehung des Herrn* nach seinem Leiden und Tod. Sie verkünden dieses Ereignis als den Sieg Christi und wollen den Christen Freude und Trost bringen. »Christ ist erstanden von der Marter alle! Des solln wir alle froh sein, Christ soll unser Trost sein«. Die Christenheit soll singen, denn das kommt den Erlösten zu.

Ein Hauptmotiv der Osterlieder ist die *Auferstehungsgeschichte*. Auch die Predigt bevorzugte lange Zeit dieses Thema⁸. Die Anregung ging vom Evangelium

⁸ Für das gesamte Verständnis der Osterverkündigung ist das Buch von Bruno Dreher, *Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1951, grundlegend.

des Ostersonntags aus; es wird wiedergegeben in dem Lied »Am Sabbath früe Marien drey«⁹, in der heutigen Fassung »Am Sonntag, eh die Sonn aufging«. Früher war dies historische Motiv in den Liedern viel häufiger, besonders in den Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts. Oft verband es sich mit »Christ ist erstanden«¹⁰. Das Lied gibt nur den Bericht des Evangeliums wieder; nur die letzte Strophe fügt schlicht hinzu: »Wir danken Dir, Herr Jesu Christ, daß Du vom Tod erstanden bist, daß Du zerstört des Feindes Macht und uns das ewge Heil gebracht« (Pbn 235; 7).

Hier erweitert sich das Motiv der Auferstehungsgeschichte zur Botschaft vom Heil, vom *Erlösungswerk Christi*. Die Auferstehung des Herrn wird als der große Sieg nach hartem Kampf besungen. »Geendet ist nun Kampf und Krieg, errungen ist Triumph und Sieg« (E 35, 3; ähnlich E 36, 1; Mei 162, 1–2). In diesem Kampf sind der Tod und der Satan überwunden. Oft klingen die Paulusworte (1 Kor 15, 54–55) an: »Verschlungen ist der Tod in den Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?« (Mei 159, 2.) »Satan ist angebunden« (Mei 159, 2; Mei 161, 2) wird nach Offb 20, 2 gesungen (Mz 330, 6). Der Sieg Christi geschieht im Zeichen des Kreuzes, es ist »unsere Siegesfahne« (E 35, 5) geworden; »Des Kreuzes Schande, Hohn und Schmach, verwandelt sich in Segen« (E 36, 2). Man spürt, die singende Gemeinde hat das Leiden und den Tod Christi in der Feier der Passionszeit und der Heiligen Woche betrachtend miterlebt; nun versucht sie, sich liebend vorzustellen, was die Auferstehung für Jesus bedeutet; sie ist gewohnt, den verklärten Leib Jesu zu betrachten mit seinen Wunden als Siegeszeichen. »Ist das der Leib, Herr Jesu Christ?« (Mz 328). »Erstanden ist der heil'ge Christ« (Mei 154). In der Auferstehung Jesu, seinem Sieg über Tod und Satan, zeigt sich sein Triumph, seine göttliche Macht, seine Gottheit. In seinem verklärten Leib sehen wir »den Glanz der Gottheit« (Mei 158, 6; 162, 1).

Die Tat Christi wird als *Erlösung der Welt* besungen. »In aller Welt ist Freud und Fried« (E 35; 1). Das gleiche Lied fügt hinzu: »Verklärt ist alles Leid der Welt, die Gräber sind von Glanz erhellt« (E 35; 2). Zu Freude und Frieden tritt die Freiheit als Erlösungsfrucht (Mei 156, 2; Mz 327, 5). Das ist das Neue, das Christus gebracht hat. Das »neue Leben« wird seit der Aufklärung vor allem ethisch verstanden, indem wir »zur Höhe streben« (Mei 161; 8), doch klingt dies Motiv in unseren heutigen Liedern nur noch selten an. Häufiger meint man das Leben nach unserem Tode, nach unserer künftigen Auferstehung. Denn »auch uns wird Jesus auferwecken« (Mei 163; 3). »Nicht trostlos wollen wir nun weinen an unsrer Brüder Grab und Gruft; es wird der Tag ja einst erscheinen, der zur Unsterblichkeit uns ruft« (Mei 163; 5). Und den Toten ruft man zu: »Steht auf, ihr Toten! Neues Leben gibt euch der Ew'ge, der euch schuf!« (Mei 163; 6.)

⁹ Zu diesem Lied schreibt *Leisentritt*: »Ein Osterlicher Gesang auff das Euangelium Marci am 16. gericht« K I, 223.

¹⁰ Texte bei K I 219–222.

Wir haben die Hoffnung: »Getrost! Nach dieses Lebens Sorgen durchschlummern wir des Grabes Nacht, bis an dem ewgen Frühlingsmorgen unsterblich jeder einst erwacht« (Mei 163; 7). Was die Epistel der Osternacht (Kol 3, 1–4) über unsere Auferstehung mit Christus sagt, suchen wir in den Osterliedern vergeblich. – Auch das Motiv des Gerichts findet sich vereinzelt (z. B. Mei 161, 8–9).

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erlebt man den *Glauben* an die Auferstehung Christi als gefährdet. Das Motiv des Glaubens und Hoffens wird immer wieder ausdrücklich genannt. »Mein Glaube darf nicht wanken.« »Heil uns zu diesem hohen Glauben« (Mei 161, 5; 163, 4). »Der Glaube ist nun fest verbürgt« (Pbn 215, 1). »Nun glaub ich fest und zweifle nicht, ob Höll und Welt auch widerspricht; ich weiß, an wen ich glaube!« (ebd.). »Verbürgt ist nun die Göttlichkeit von Jesu Werk und Wort« (Mei 162; 2), und das Lied drückt die Hoffnung des Christen aus, wenn es fortfährt: »und Jesus ist im letzten Streit für uns ein sichrer Hort.« – So sehr man die apologetische Sorge verstehen kann, die aus solchen Liedern spricht, so kann man doch die Frage kaum umgehen, ob hierdurch der Blick nicht zu sehr eingeengt und von der Fülle des Glaubens abgelenkt wird.

Die Übersetzung der Ostersequenz und des Vesperhymnus bereichern die Motive des Osterliedes durch das Bild des *Osterlammes* (Mz 330, 4; Mei 156, 3; Pbn 216, 1), das unser »wahres Opfer« (Mei 156, 4) ist. Hier wird auch die Eucharistie genannt: »Sein heilig Fleisch liegt uns bereit als Speise der Unsterblichkeit« (Mz 330, 4). In dem Vesperhymnus ist auch die einzige Anspielung auf die Taufe (»der uns geführt durchs Rote Meer«); wird sie als solche verstanden? Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist die Übersetzung dieses Hymnus wieder mehr verbreitet, aber noch nicht allgemein.

Die Erlösungstat Christi bringt Freude in die ganze Welt. Die gesamte *Schöpfung* ist im Jubel vereint. »Das himmlisch Heer im Himmel singt, die Christenheit auf Erden klingt.... Jetzt grünet, was nur grünen kann, die Bäume zu blühen fangen an.... Es singen jetzt die Vögel all, jetzt singt und klingt die Nachtigall.... Der Sonnenschein kommt jetzt herein und gibt der Welt ein' neuen Schein«. So singen wir in dem Lied: »Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, zu Deiner Urständ fröhlich ist« (Mei 157).

In die Osterfreude wird einbezogen die *Mutter des Erlösers*. Schlicht und herzlich erklingt das marianische Motiv in der Übersetzung des *Regina coeli* (E 38) und im »Laßt uns erfreuen herzlich sehr« (E 37).

Zuletzt fragen wir uns, wie sich die *feiernde Gemeinde* in den Liedern selbst bezeichnet. Sicher haben die Liederdichter oder Bearbeiter wenig darüber reflektiert. Es singen die »Christenleute« (E 36, 3) als »erlöste Christenheit« (Mei 160, 1): »Dir danken nun, Herr Jesus Christ, die Völker aller Zungen« (Mei 162, 3)

und »sieh auf Dein Volk her gnädiglich« (Mei 156, 5). Das Wort »Kirche« spielt keine Rolle.

Osterlied und Verkündigung

Wir haben in groben Zügen die Hauptmotive der Osterlieder zusammengestellt. Nun sollen sie mit dem verglichen werden, was die Verkündigung über das Ostergeheimnis sagt. Da darf man zunächst an die Katechismen denken, die doch die kirchliche Lehre so darstellen wollen, wie sie verkündigt werden soll. Es sei als Beispiel einer der ältesten deutschen Katechismen herausgegriffen, die *Catechesis* des Michael Helding aus Jahre 1549, die den Inhalt des Ostergeheimnisses in der Erklärung des 6. Glaubensartikels so zusammenfaßt: »Unser sünden hat Christus ahn seinem Leib getragen, dieselbigen ahn das holtz gehefft, und zur aussleschung derselbigen hat er bittere straffe des tods erlitten. Nach dem er aber von den todten widerumb aufferstand, hat er seinen ungezweifelten Sieg über Tod und Teuffel bewert, auff daß wir wisten verzeihung unserer sünden, die er mit seinem tod und sterben aussgelescht hat. Jedoch mit diesem geding (= Bedingung), daß wir auch unseren vorigen sünden absterben, und durch den Geyst Gottes mit Christo lebendig gemacht, hernachmals wandeln in newheit des lebens, den willen Gottes durch hilffe des selbigen Geystes thun und also in Christo verharren, auff dass, wann er erscheinen wirdt, wir auch mit ihm erscheinen in der herrligkeit«¹¹. Diese Zusammenfassung einer bibelnahen Osterverkündigung ist reicher als die Motive des gleichzeitigen Liedes. Man geht wohl nicht fehl, in der *Catechesis* von Helding eher ein Kompendium der Predigt als der Kinderkatechese zu sehen. So haben wir uns wohl den Inhalt der besten Predigten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vorzustellen¹².

Um zu zeigen, wie sehr sich die Verkündigung vom Ganzen abwenden und Teilfragen hervorkehren kann, sei auf den Einheitskatechismus von 1925 verwiesen. Er widmet der Auferstehung Christi zwei Fragen. Frage 52: Welches Wunder hat Jesus am dritten Tage nach seinem Tode gewirkt? Am dritten Tage nach seinem Tode vereinigte Jesus seine Seele wieder mit dem Leibe und stand glorreich von den Toten auf. Daß Jesus wahrhaft auferstanden ist, haben uns seine Freunde und seine Feinde bezeugt. (Nun folgen 10 Zeilen Beweismomente). Die Auferstehung Jesu feiern wir am heiligen Osterfest. Dieses Fest ist das höchste Fest des ganzen Kirchenjahres. Die Osterkerze ist ein Sinnbild des auferstandenen Heilandes. Frage 53: Was lehrt uns die Auferstehung des Heilandes? Die Auferstehung des Heilandes lehrt uns, 1. daß Jesus wahrhaft Gott ist, 2. daß auch wir auferstehen werden. – Dreher zeigt, wie sehr solche Gedanken auch die Osterpredigt seit der Restauration im vorigen Jahrhundert bestimmten¹³.

¹¹ Chr. Moufang, Kathol. Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache, Mainz 1881, 369.

¹² Dreher, a. a. O. 52 ff.

¹³ Ebd. 148 ff.

Was liegt in der Zeit zwischen den beiden Texten? Die Osterpredigt ging im 17. Jahrhundert bald wieder von der inhaltlichen Fülle ab, die sie in der tridentinischen Periode auszeichnete¹⁴. Man bevorzugt zwar den Text des Evangeliums, aber ihm werden eine Reihe von wenig wichtigen Einzelfragen angehängt. Bald zeigt sich das Bestreben, für alles und jedes Bilder zu suchen; auffällige, sensationelle waren in der gesamten Barockzeit beliebt. Die Moralpredigt wird immer mehr zum Preis natürlicher Tugenden, die nur durch die Willkür des Predigers mit dem Ostertext verbunden sind. Das Gemeindelied folgt dieser Entwicklung nur teilweise und zögernd. Die Vorliebe für das Osterevangelium läßt sich so verstehen, die Verehrung des verklärten Leibes Christi, das kosmische Motiv. Einzelne Worte, wie »Held«, »Triumph«, erinnern noch da und dort an den Barock.

Die darauffolgende Aufklärung setzt völlig neue Lieder an die Stelle der bisherigen; denn ihre Verkündigung wird durch das Thema von der sittlichen Auferstehung beherrscht. Sie spricht zwar von den Ostersakramenten, meint aber damit lediglich Mittel zu einem tugendhaften Leben. Die Lieder sollen in den Dienst dieser Verkündigung gestellt werden. Dafür waren aber die bisherigen Osterlieder nicht geeignet. Die meisten neuen Lieder sind bald wieder verschwunden¹⁵, das alte Liedgut hat sich als zäher erwiesen. Es war wohl noch nicht völlig vergessen, als die Erneuerungsbewegung im 19. Jahrhundert einsetzte und es wieder ans Licht zog. Mag die Verkündigung auch zeitweilig recht dürftig gewesen sein, das Osterlied hat seinen Verkündigungsgehalt durch den Wechsel vieler Zeitströmungen bewahrt und ist daher oft reicher als die Predigt und Katechese gewesen.

Osterlied und Liturgie

Das Lied entzündet sich an der gottesdienstlichen Feier; sein Inhalt ist vor allem abhängig von der Art, wie das Volk die Feste der Kirche begeht. J. A. Jung-

¹⁴ Ebd. Abschn. IV—VI.

¹⁵ Ein Beispiel sei aus dem Gesangbuch von *M. L. Herold* mitgeteilt (18. Aufl. Lippstadt 1843). Für den Karsamstag wird »zum Eingange der heiligen Messe und zum Lobgesange« (Nr. 102) gesungen:

»Wann der Gedanke mich erschreckt,
daß dieser Leib aus Erde,
entseelt, mit Erd' und Staub bedeckt,
auch selbst zu Staube werde:
Dann, mein Erlöser! stärke mich
zum frohen Muth der Glaub' an Dich,
an dich, den Auferstand'nen.«

Es folgen noch weitere 5 Strophen. Bemerkenswert ist, daß J. J. v. Wessenberg in einer Empfehlung zu diesem Buche am 6. 8. 1808 schrieb, der Verfasser hätte in hohem Grade erreicht, »den Kirchengemeinden eine solche Sammlung deutscher Kirchengesänge zu liefern, die der Vorchrift und dem Geiste des römischen Missals ganz entspreche und dessen Inhalt vollständig umfasse«.

mann weist wiederholt darauf hin¹⁶, daß schon der heilige Thomas die Festfeier der Kirche als Kriterium für das Glaubensbewußtsein des Volkes hinstellt. Es war dies bei den Scholastikern eine selbstverständliche Ansicht¹⁷.

Wir wissen, wie jahrhundertlang die Osterliturgie am Morgen des Karsamstags vollzogen wurde und wie gering dabei die Beteiligung des Volkes war. Es ist bezeichnend, daß auch nichts aus dem reichen Inhalt dieser Feier ins Osterlied Eingang gefunden hat. Mit der Liturgie verbindet das Osterlied nur das Evangelium vom Ostersonntag, dann auch die Sequenz und schließlich auch der Vesperhymnus. Wie müßten die zahlreichen Motive der Osternacht, z. B. das der Schöpfung und Heilsführung, des neuen Gottesvolkes, der Taufe und der Eucharistie, das Lichtmotiv, das Glaubensbewußtsein des Volkes bereichern! Das würde sicher auch ein Echo im Lied finden.

Gewiß hat das deutsche Lied in der Osterliturgie bisher keinen legitimen Platz gehabt, und das mag ein Grund für die geringe Kontaktfläche zwischen Liturgie und Osterlied sein. Die Hauptfunktion des Osterliedes wird wohl auch fernerhin sein, möglichst viel vom Verkündigungsgehalt der kirchlichen Osterliturgie über die Feier in den Raum der Andachten und des Familienlebens hinauszutragen. Mit der Liturgie selbst verbinden sich, wie es scheint, leichter Rufe und Antiphonen, die vom Volke gesungen werden.

So weist die Betrachtung des Verkündigungsgehaltes unserer Osterlieder auf die Sorge hin, wie die Gläubigen aktiv die Feier der österlichen Mysterien erleben.

¹⁶ Die Frohbotschaft ... S. 125 Anm. 1 wird De Veritate q. 14 a. 11 zitiert, ebenfalls Katedetik S. 62 Anm. 4.

¹⁷ Weitere Stellen bei F. W. Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter, Leiden-Köln 1953, 51 Anm. 4.

DAS ÖKUMENISCHE KONZIL UND DIE ORTHODOXEN

Von Johannes Brinktrine

Es kann nicht bestritten werden, daß Papst Johannes XXIII. mit dem angekündigten ökumenischen Konzil u. a. auch die Wiedervereinigung der nichtgeeeinten Orientalen mit der römischen Mutterkirche wenigstens als Fernziel verfolgt¹. Seit mehr als 60 Jahren wird alljährlich in allen katholischen Kirchen in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten auf Anordnung des Papstes Leo XIII. vom 9. Mai 1897 eine Novene zum Heiligen Geist abgehalten, um die Vereinigung der orientalischen Kirchen mit der katholischen Kirche zu erflehen. Kein Zweifel, daß dieser sich manche eingewurzelte Vorurteile und nicht geringe praktische Schwierigkeiten in den Weg stellen werden. Nicht von diesen soll gehandelt werden. *Hier* soll die Frage vom *grundsätzlichen, dogmatischen* Standpunkt aus untersucht werden.

Es sei bemerkt, daß die Studie sich auf die Orthodoxen, d. h. jene orientalischen Christen erstreckt, die sich unter Michael Cärlarius² von Rom trennten, nach dem zweiten Konzil von Lyon (1274) und nach dem Konzil von Florenz (1439) nach kurz wärender Einigung zum größten Teil sich wiederum trennten.

Dogmatisch gesehen, ist die Situation diese:

Die orthodoxe Kirche nennt sich gern die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien: sie erkennt nämlich nur die ersten sieben Konzilien und die von ihnen verkündeten Glaubenslehren an. Seit dem siebenten ökumenischen Konzil von Nizäa im Jahre 787 hat sie kein Konzil mehr zustande gebracht. Mit der Trennung von Rom ist der Dogmenfortschritt zum Stillstand gekommen: neue Definitionen sind nicht erfolgt³.

¹ Man vgl. auch namentlich den dritten Teil der soeben erschienenen Enzyklika Papst Johannes' XXIII. »Ad Petri Cathedram« vom 29. Juni 1959.

² Meistens wird das Schisma zwischen dem Osten und Westen von dem Patriarchen Photius († 891) ab datiert. Doch scheint aus den neuesten Forschungen sich zu ergeben, daß Photius in kirchlicher Gemeinschaft mit Rom gestorben ist. Siehe F. Dvornik, Der Patriarch Photius im Lichte neuer Forschungen (»Una Sancta« 1958, 274 ff.). Vgl. auch Polyc, Sherwood, The Photian Schism—History and Legend (»Unitas«, Internation. Quarterly Review, 1949, 81 S.).

³ In den Verhandlungen des ersten Kongresses der orthodoxen Theologie vom 29. November bis zum 6. Dezember 1936 (Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, Athènes 1939, 540 S.) spielte das Problem einer ökumenischen Synode eine große Rolle: nicht weniger als fünf Vorträge befaßten sich mit dieser Frage.

Man hat zwar neuestens (vgl. den Artikel des orthodoxen Erzpriesters M. Pomasanskij, Allgemeine Konzilien (Pravoslavnaia Rus 1959, Februar) behauptet, daß die Reihe der ökumenischen Konzilien mit der Siebenzahl abgeschlossen sei. Auf diese sieben Konzilien sei für alle Zeiten die Festigkeit des christlichen Glaubens aufgebaut. Siehe hierüber »Der christliche Osten« 1959, 53 f.

Anders steht es mit der römischen Kirche. Seit dem siebenten ökumenischen Konzil sind in ihr folgende Dogmen von allgemeinen Synoden oder durch eine päpstliche Kathedralentscheidung proklamiert worden:

1. Der Heilige Geist geht vom Vater und Sohn als *einem* Prinzip aus (zweites Konzil von Lyon und Konzil von Florenz);
2. die allerseligste Jungfrau Maria war vom ersten Augenblicke ihres Daseins an frei von jedem Makel der Erbsünde (Kathedralentscheidung Pius' IX. am 8. Dezember 1854);
3. die Gottesmutter wurde mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen (Kathedralentscheidung Pius' XII. vom 1. November 1950);
4. kraft göttlichen Rechtes kommt dem Bischof von Rom als dem Nachfolger des Apostelfürsten ein Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche zu (Vatikanisches Konzil);
5. der Papst ist, wenn er in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre eine die ganze Kirche verpflichtende Lehrentscheidung gibt, unfehlbar (Vatikanisches Konzil);
6. es existiert ein Fegfeuer, in dem jene Seelen gereinigt werden, die – mit läßlichen Sünden oder zeitlichen Sündenstrafen behaftet – aus diesem Leben scheiden (zweites Konzil von Lyon, Konzil von Florenz, Tridentinum);
7. nach dem besonderen Gericht gehen die Seelen sogleich in die Seligkeit, d. h. die Anschauung Gottes, oder in das Fegfeuer oder in die Hölle ein (Kathedralentscheidung Benedikts XII. vom 29. Januar 1336 und Konzil von Florenz).
8. Diesen ausdrücklich definierten Lehrsätzen ist noch die Lehre beizufügen, daß bei der Feier der Eucharistie die Konsekration durch die Rezitation der Worte des Herrn erfolgt. Zwar liegt bislang eine eigentliche Definition nicht vor, doch gab auf dem Konzil von Florenz Bessarion, Erzbischof von Nizäa, im

Wie will man aber beweisen, daß es nur sieben und nicht mehr allgemeine Konzilien geben kann? Wenn Pomasanskij sich auf die Schriftstelle: »Die Weisheit baut sich ein Haus und festigt es auf sieben Säulen« (Prov. 9,1) beruft und sagt, die Kirche Christi sei dieses Haus und die sieben Konzilien seien die Säulen des Hauses, so ist das offensichtlich in keiner Weise beweiskräftig. Ist die Situation der Kirche im zweiten Jahrtausend eine andere geworden, als sie im ersten Jahrtausend war? Ist es nicht willkürlich, nach 787 in der Kirchengeschichte einen Einschnitt zu machen?

Man kann *Friedr. Heiler* (Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 184 f) nur zustimmen, wenn er auf Grund der Tatsache, daß die Ostkirche seit der Trennung von Rom kein ökumenisches Konzil zustande gebracht hat, zu der Feststellung kommt, daß die genannte Tatsache »eine immanente Kritik an der ausschließlichen Richtigkeit des synodalkonziliaren Verfassungsprinzips enthält und lehrt, daß die *ökumenische Kirche einer monarchischen Spitze im Sinne des Autoritätsprimates einer Cathedra nicht zu entraten vermag*« (von Heiler selbst hervorgehoben). Er beruft sich hierfür auch auf orthodoxe Theologen, z. B. E. Lukaras in der *Ἐκκλησιαστικῇ Ἀληθείᾳ* 1920, 399 ss., die dasselbe erklären.

Wichtig ist auch folgende Feststellung *Heilers* (a. a. O. 219): »Die Spannung dieses neueren russischen Kirchenbegriffs (der stark Anklänge an reformatorische Gedanken zeigt) mit der traditionellen Auffassung ist unverkennbar.«

Namen der Orientalen die mündliche Erklärung ab: »Da wir von allen heiligen Vätern der Kirche, besonders vom hl. Johannes Chrysostomus, ... hören, daß die Worte des Herrn es sind, die die Verwandlung und Transsubstantiation des Brotes und Weines in den wahren Leib und das wahre Blut Christi bewirken, und daß in jenen göttlichen Worten des Heilandes die ganze Kraft der Transsubstantiation liegt, so folgen wir notwendig dem heiligen Lehrer und seiner Lehre« (Migne P. G. 161, 491; Mansi, Conc. Coll. 31, 1047)⁴.

Bezüglich dieser Lehren gibt es für die römische Kirche kein Zurück. »Die Mutter und Lehrerin aller Gläubigen« (zweites Konzil von Lyon) würde sich selbst aufgeben, wenn sie auch nur einen dieser Sätze retraktierte. Hierüber besteht volle Klarheit.

Wie stehen die Orthodoxen den genannten Dogmen gegenüber? Nach orthodoxer Auffassung können Glaubensentscheidungen nur von einem ökumenischen Konzil gefällt werden. Da aber seit dem Jahre 787 keine ökumenische Synode stattgefunden hat, hat die *offizielle* orthodoxe Kirche zu den genannten Lehrpunkten keinerlei Stellung bezogen. Solange eine dogmatische Frage von der Instanz einer ökumenischen Synode nicht entschieden ist, untersteht sie nach orthodoxer Auffassung der freien Diskussion der Theologen. Das gelte auch von den in der römisch-katholischen Kirche seit dem siebenten ökumenischen Konzil proklamierten und in Geltung stehenden Dogmen und Lehrsätzen. Vom orthodoxen Standpunkte aus könnte sie jeder Theologe akzeptieren.

Es gibt allerdings orthodoxe Theologen, die geneigt sind, neben dem außerordentlichen Lehramt, wie es auf den genannten sieben Konzilien ausgeübt wurde, eine Art ordentliches Lehramt für die orthodoxe Kirche anzunehmen⁵. Sie meinen, dieses habe seinen Niederschlag in zwei Bekenntnissen des 17. Jahrhunderts gefunden; in dem »Orthodoxen Bekenntnis der morgenländischen orthodoxen Kirche« von Petrus Mogila und in dem »Bekenntnis« des Dositheos, Patriarchen von Jerusalem. Doch spricht die Mehrzahl der orthodoxen Theologen den beiden Bekenntnissen jeden ökumenischen Charakter ab⁶.

Es bleibt also der Satz bestehen, daß nach orthodoxer Lehre das einzige Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit das ökumenische Konzil ist. Da seit dem Jahre 787

⁴ An und für sich wäre hier auch die vom Tridentinum definierte Siebenzahl der neutestamentlichen Sakramente zu nennen. Doch bestand, wenigstens bislang, in diesem Lehrpunkt keine Differenz zwischen den Orthodoxen und den Katholiken. Allerdings sprechen nach *M. Jugie* (Will union be easy of the Orientals?: »Unitas«, 1949, 48 s.) neuerdings einige russische Theologen der Ehe den sakramentalen Charakter ab und schreiben ihn dafür der Ordensprofeß oder dem Begräbnisritus zu. Hier können wir die Differenz übergehen.

⁵ Sie stehen wohl unter dem Einfluß der katholischen Theologie. Siehe *M. Jugie* l. c. 49.

⁶ So erklärte *Hamilkar Alivisatos* auf dem genannten Kongreß der orthodoxen Theologie zu Athen (Procès-verbaux etc., p. 64). Vgl. auch *M. Jugie* l. c. 49, not. 2.

ein solches nicht stattgefunden hat, bleibt somit vom Standpunkte der Orthodoxie aus der Weg zu den oben bezeichneten Dogmen bzw. Lehrsätzen offen. Gehen wir die einzelnen Differenzpunkte durch.

1. Der Heilige Geist geht vom Vater und Sohn als einem Prinzip aus (*Filioque*).

Wahr ist, daß dieses auf dem Lugdunense II. und dem Florentinum definierte Dogma von den meisten orthodoxen Theologen abgelehnt wird. Doch ist die Stellungnahme der orthodoxen Theologie durchaus nicht einheitlich. Von den zeitgenössischen orthodoxen Autoren, die auf Grund eines genauen Studiums der Väter zu der katholischen Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes sich bekennen, seien nur genannt: Johannes von Cronstadt († 1908), der in der russischen Kirche als Heiliger gilt, P. Swietlos, P. Leporskij, A. Brilliantow und der Erzpriester Sergius Bulgakow⁷. Der orthodoxe Archimandrit Stephan Ilkić urteilt: »... es gibt Theologen in der Ostkirche, die das *Filioque* nur als formale, aber nicht wesentliche Abweichung des Symbols betrachten, das zudem verständlich ist, weil es durch die jahrhundertelange Praxis der Westkirche geheiligt ist und keine Erniedrigung gegen den Heiligen Geist enthält« (bei *Joseph Casper*, Um die Einheit der Kirche, Wien 1940, S. 169).

Noch mehr: der bekannte russische Theologe Bassil Bolotow, Professor der Kirchengeschichte in St. Petersburg († 1900), veröffentlichte einige Thesen über den Ausgang des Heiligen Geistes, in denen es u. a. heißt, daß die Frage des *Filioque* niemals eine Ursache der Spaltung des Ostens vom Westen hätte sein dürfen und daß sie kein *impedimentum dirimens* der Wiedervereinigung sein kann; ferner, daß die lateinische Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn, die im Okzident seit den Tagen des hl. Augustinus allgemein angenommen sei, für den orthodoxen Theologen ein akzeptables Theologumenon sei. Sehr wichtig ist nun, daß der russische Heilige Synod am 19. Juli 1907 sich diese Aufstellungen zu eigen machte. Im Jahre 1912 gab derselbe Hl. Synod in seinem offiziellen Organ »Kirchliche Nachrichten« sogar eine unzweideutige Approbation der auf den Unionskonzilien zu Lyon und Florenz definierten Lehre des *Filioque*⁸.

Vom orthodoxen Standpunkt aus – das ergibt sich aus unseren Ausführungen – kann also das *Filioque*, um mit Bolotow zu reden, kein trennendes Hindernis der Wiedervereinigung sein⁹.

⁷ Siehe *M. Jugie* I. c. 52.

⁸ Näheres hierüber siehe bei *M. Jugie* I. c. 52 s.

⁹ Zu unserer Frage vgl. man auch *Mich. Gavrilloff*, Gibt es echte dogmatische Unterschiede zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie? (**Una Sancta** 1954, 15 ff: Die Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes).

2. Die allerseligste Jungfrau Maria war vom ersten Augenblicke ihres Daseins an frei von jedem Makel der Erbsünde.

Es ist nicht zu bestreiten, daß dieses von Papst Pius IX. definierte Dogma von den heutigen Orthodoxen weithin abgelehnt wird.

Früher war das anders. Ein Zeuge der Immaculata Conceptio in der russischen Kirche ist z. B. der Metropolit Makarius (1542–1564). Er gab eine Sammlung von Erbauungsschriften, *Tcheti Maria*, heraus. In dieser vertritt er deutlich die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis¹⁰. Aus der Tatsache, daß ihm nirgendwo widersprochen wurde, muß man den Schluß ziehen, daß Makarius den allgemeinen Glauben der damaligen russischen Kirche wiedergab.

Vor allem trat die theologische orthodoxe Akademie von Kiew für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens ein. Die Rektoren und Professoren dieser bedeutenden theologischen Hochschule verkündeten, angefangen von Petrus Mogila (1596–1647) bis Stephan Javorski (Rektor der Akademie von 1727–1731), also vom 16. bis ins 18. Jahrhundert hinein, dieses Privileg der Gottesmutter¹¹. In den Manuskripten der Akademie findet man oft das Monogramm der Unbefleckten Empfängnis: V. M. S. L. O. C. (= Virgini Mariae sine labe originali conceptae).

In Polozk (in Weißrußland) existierte eine orthodoxe Bruderschaft der Immaculata Conceptio. In der Weiheformel heißt es: »Ich verspreche alle Tage meines Lebens deine unbefleckte und ganz reine Empfängnis zu verehren.«

Die auf einer Synode zu Moskau 1666 unter Teilnahme der orientalischen Patriarchen versammelten orthodoxen russischen Bischöfe approbierten ein Buch des Simeon Polatski, *Zezl pravlenia* (Stab der Leitung) genannt, in dem es wörtlich heißt: »Maria war von Beginn ihrer Empfängnis an von der Erbsünde ausgenommen.« Die im folgenden Jahre ebenfalls in Moskau stattfindende große Synode billigte gleichfalls die Lehre von der Immaculata Conceptio¹².

Dieser über ein Jahrhundert bez. der Unbefleckten Empfängnis währende consensus der russischen Theologen läßt sich nicht etwa auf den Einfluß der polnischen Jesuiten zurückführen; die orthodoxe Akademie in Kiew stand nämlich in offenem Kampf mit ihnen¹³.

Die traditionelle Lehre wurde durch die Reformen des Moskauer Patriarchen Nikon unterbrochen. Dieser stand stark unter dem Einfluß eines Werkes: »Die

¹⁰ Siehe hierüber *Nicholas Ladomerszky*, *The Dogma of the Immaculate Conception of Mary in the Russian Church* (»Unitas« 1949, 28).

¹¹ Man vergleiche hierüber *P. Gagarin*, *L'église russe et l'Immaculée Conception*, Paris 1876 (Übersetzung aus dem im Jahre 1858 erschienenen russischen Original); ferner *M. Jugie*, *L'Immaculée Conception chez les Russes au XVII^e siècle* (*Échos d'Orient* 1909, 66–75).

¹² Vgl. hierzu *N. Ladomerszky* l. c. 29.

¹³ Die nähere Begründung siehe bei *N. Ladomerszky* l. c. 30, der sich auf Gagarin (s. o.) beruft.

göttliche Liturgie mit Erklärungen usw.« des Johannes Nathanael, Sekretärs des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel († 1594). Johannes Nathanael, der an protestantischen theologischen Fakultäten in Deutschland und England studiert hatte, leugnete in dem genannten Buche die unbefleckte Empfängnis Mariens. Mit den Reformen des Nikon setzte sich auch die Leugnung des Privilegs unter den russischen Theologen durch¹⁴, doch nicht ohne starken Widerspruch. Die Starovery (Altgläubigen), die vom zaristischen Regime verfolgt wurden, hielten nach wie vor an der Unbefleckten Empfängnis fest.

Als im Jahre 1854 von Papst Pius IX. die Lehre von der Immaculata Conceptio als Glaubenssatz verkündet wurde, traten nach M. Jugie die bedeutendsten russischen Theologen, z. B. Philaret von Moskau, Makarius Bulgakow, Philaret Gumilewski, nicht in Opposition zu dem Dogma, sondern verhielten sich schweigend.

Sehr beachtenswert ist auch die Feststellung, daß der russische orthodoxe Theologe *Peter Swietlow* in seiner (russisch verfaßten) »Christlichen Lehre vom apologetischen Standpunkt aus« (Band I, Kiew 1910², S. 190) die Frage stellt, welches Konzil jemals die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis als Häresie verurteilt habe, und daß er erklärt, daß diese Lehre »aus einer guten Wurzel geboren ist: der Gesinnung einer tiefen Verehrung für die Muttergottes«¹⁵.

Was von den orthodoxen Russen gesagt wurde, gilt auch von den Griechen. Die Zeugen für die Unbefleckte Empfängnis unter ihnen sind überaus zahlreich: Michael Psellus († 1119?; Pariser Nationalbibliothek, Cod. graec. 1630); Neophytus der Einsiedler († c. 1220; Pariser Nationalbibliothek, Cod. graec. 1189); Germanus II., Patriarch von Konstantinopel (1222–1240); Gregorius Palamas, Erzbischof von Thessalonich († c. 1360); Nikolaus Kabasilas († 1371); Theophanes von Nizäa († 1381); Emmanuel Palaeologus (1391–1425); Georgius Scholarius, unter dem Namen Gennadius II. Patriarch von Konstantinopel (1453–1459), und viele andere. Im 16. Jahrhundert trat unter protestantischem Einfluß eine Verdunklung der überlieferten Lehre ein, die im 17. Jahrhundert besonders stark wurde. Doch gab es immer noch Theologen und Bischöfe, die an der traditionellen Lehre festhielten, so Gerasimus I., Patriarch von Alexandrien (1621–1636), Nikolaus Kursulas († 1653), der Bischof Elias Miniatis († 1714) usw. Sogar Cirillus Lukaris, Patriarch von Konstantinopel († 1638), der bezüglich der Sakramentenlehre kalvinistischen Einflüssen unterlag, lehrt

¹⁴ Leider wurde das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens bisweilen sehr mißverstanden, indem man die unbefleckte Empfängnis im Sinne einer *jungfräulichen* (passiven) Empfängnis verstand. *Gabr. M. Roschini*, *La chiesa greca e l'Immacolata* (Osserv. Rom., 16/17. Dezember 1940) führt zwei Beispiele an: die Fundamentaltheologie des Bischofs Augustin (Moskau 1898⁴), S. 257, und den Hirtenbrief des Erzbischofs Antonius, der in dem Organ des Hl. Synods, den »Kirchlichen Nachrichten«, am 10. März 1912 veröffentlicht wurde.

¹⁵ Vgl. *N. Ladomerszky* l. c. 32, not. 18. Man vgl. auch *Mich. Gavrilloff* a. a. O. 19 ff: Die unbefleckte Empfängnis der hl. Jungfrau Maria.

(nach einer im orthodoxen griechischen Kloster des Heiligen Grabes in Jerusalem aufbewahrten Handschrift) deutlich die Unbefleckte Empfängnis im Sinne des von Pius IX. verkündeten Dogmas. Ein Jahr nach der Definition erklärte Christophorus Damalas, Theologieprofessor in Athen: »Diese (die Definition) ist in keiner Weise eine Neuerung, wir haben diese Lehre immer von den ersten Zeiten des christlichen Altertums an festgehalten und verkündet.« Vgl. die von dem bekannten Mariologen *Gabr. M. Roschini* im *Observ. Rom.* vom 13.–17. Okt. 1940 unter dem Titel: »La chiesa greca e l'Immacolata« veröffentlichte Artikelserie.

3. Die Gottesmutter wurde mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen.

Wir konstatieren, daß die Situation hier noch günstiger ist als bei der Immaculata Conceptio. Wir können uns darum kürzer fassen.

Zunächst steht fest, daß die von den Orthodoxen gebrauchte byzantinische Liturgie reich an herrlichen Zeugnissen für unser Dogma ist¹⁶. Große Lehrer des Orients: Germanus, Patriarch von Konstantinopel († 733), Andreas von Kreta († 740), Johannes von Damaskus († 754), Theodorus Studita († 826) usw., sind deutliche Zeugen des Glaubens der Ostkirche. Seit dieser Zeit ist der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens in ihr allgemein. Die im Jahre 1672 zu Jerusalem gefeierte Synode der orthodoxen Griechen bekennt: »Sie (Maria) ist ein großes Zeichen auf Erden dadurch geworden, daß sie Gott im Fleische geboren hat und nach ihrer Geburt unversehrt Jungfrau geblieben ist; mit Recht wird sie auch ein Zeichen im Himmel genannt, weil sie mit dem Leibe in den Himmel aufgenommen wurde.«

4. Dem Bischof von Rom als dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus kommt ein Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche zu.

Deutlich erscheint bei den griechischen Vätern der Apostel Petrus als der Erste und das Haupt der Apostel. Die Heilige Schrift redet ja auch eine zu deutliche Sprache. Die Behauptung, die neuestens ein orthodoxer Autor aufgestellt hat, »daß die Apostel einander an Ehre und Rang gleich waren«¹⁷, ist nach dem N. T. und der eigenen alten orthodoxen Tradition nicht haltbar. Nach dem ersten »der großen Hierarchen und ökumenischen Lehrer« der Ostkirche, dem

¹⁶ Einige dieser Stellen haben wir in unserem Artikel: »Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau in der Verkündigung und im Glauben der Kirche« (Theol. und Glaube 1949, 58 f) zitiert.

¹⁷ Metropolit *Seraphim Lade*, Die Ostkirche (Stuttgart 1950, S. 114). Er schränkt allerdings seine Aussage insoweit ein, als er sagt, daß dies die Ansicht der meisten Theologen der orthodoxen Kirche sei. Es sei bemerkt, daß Lade ursprünglich protestantischer Theologe war.

hl. Basilius (Prooem. de iudicio Dei 7; Sermo VII de peccato 5), ist Petrus »der allen Jüngern vorgezogene (ὁ πάντων μὲν τῶν μαθητῶν προκριθείς)«. Der zweite der ökumenischen Lehrer, der hl. Gregor von Nazianz (Apol. ad patrem s. Gregor.), der bei den Griechen den Ehrentitel »der Theologe« trägt, nennt Petrus die Säule der Kirche (τὸ τῆς Ἐκκλησίας ἔρεισμα). Nach dem letzten und dritten ökumenischen Lehrer, dem hl. Johannes Chrysostomus, ist Petrus der erste Apostel, ihr Koryphäe, ihr Fürst, Haupt, Fundament und Säule der Kirche, dem ganzen Erdkreis vorgesetzt, ihm sind der ganze Erdkreis und alle Menschen anvertraut (vgl. Mauriner Ausgabe der Werke des Heiligen, Paris 1839, tom. XIII, 351 ss., bes. 354).

Die byzantinische Liturgie ist geradezu angefüllt mit Texten, die den Primat Petri aussprechen. Er heißt schlechthin Koryphäe der berühmten Apostel (κορυφαῖος τῶν ἐνδόξων ἀποστόλων), er ist κορυφαῖότατος τῶν ἀποστόλων, die erste Spitze (προεξάρχων), der Vorsitzende der Apostel (πρόεδρος τῶν ἀποστόλων), Fels und Fundament (πέτρα καὶ κρηπὶς), Fels des Glaubens (πέτρα τῆς πίστεως), Vorsteher der Kirche (προστάτης τῆς Ἐκκλησίας), Erzhirt der Schafe (ἀρχιποιμὴν τῶν προβάτων), Erster der Kirche (τῆς ἐκκλησίας πρῶτος) usw. Am 30. Juni singt die orthodoxe Kirche: »Gipfel und Fundament der Apostel, alles verließest du... Roms erster Bischof wurdest du, der größten der Städte Ruhm und Ehre und der Kirche, o Petrus...« Es ist allerdings leider wahr, daß die Orthodoxen in neuerer Zeit an diesen Stellen Änderungen vorgenommen und namentlich die Worte, die die Stadt Rom erwähnen — Rom wird vielfach in den Menäen genannt—, gestrichen haben.

Ebensowenig wie der Primat des Apostels Petrus kann auf Grund der orthodoxen Tradition der Primat Roms bestritten werden. Die römische Kirche bzw. ihr Bischof Klemens griff bereits vor 100 in die in der Kirche von Korinth ausgebrochenen Streitigkeiten ein. Ähnlich handelt schon vorher den Kirchen in Kleinasien gegenüber St. Petrus, »der zwar nicht an der Entstehung der kleinasiatischen Gemeinden beteiligt ist (1 Petr 1, 12), aber ganz selbstverständlich die Vollmacht hat, seine Amtsbrüder in Kleinasien zu mahnen: ‚Weidet die Herde Gottes in euern Städten.‘ Die römische Gemeinde ist nur mit erwähnt — und dennoch sieht sie sich berechtigt und verpflichtet, sich um die Schwesterngemeinden fern im Osten zu kümmern: ‚Seid nüchtern und wachet...‘ (1 Petr 5, 8)«. Vgl. *Ethelb. Stauffer*, Zeitschrift für Kirchengeschichte LXII, 1943/44, S. 33.

In dem Briefe des hl. Ignatius von Antiochien an die Römer (Adresse) sieht man mit Recht Anspielungen auf den Primat der römischen Kirche.

Nach dem aus Kleinasien stammenden Irenäus besitzt diese Kirche eine potentior principalitas, und jede andere Kirche muß mit ihr übereinstimmen (Adv. haer. III, 3, 2). Derselbe nennt die römische Kirche die »größte, älteste und allbekannte Kirche«.

Vor allem aber ist wichtig, daß die c. 600 zum größten Teil orientalischen Bischöfe des vierten ökumenischen Konzils von Chalcedon im Jahre 451 in einem Schreiben an den Papst Leo I. diesen mit den Worten anredeten: »Der du uns wie das Haupt der Glieder in deinen Stellvertretern (Leo hatte sich durch Legaten vertreten lassen) geleitet und die richtige Einsicht gezeigt hast (*ὁν σὺ μὲν, ὡς κεφαλὴ μελῶν, ἡγεμίνευες ἐν τοῖς τὴν σύνταξιν ἐπέχουσιν, τὴν εὐνοίαν ἐπιδεικνύμενος*)«. Es geht nicht an, zwischen einem Primat der Ehre und der Jurisdiktion zu unterscheiden und zu sagen, das christliche Altertum habe dem römischen Bischof wohl den ersten, aber nicht den zweiten zuerkannt. Bei dem, was wir hörten, handelt es sich um mehr als einen bloßen Vorrang der Ehre. Friedrich Heiler gesteht, daß die den Apostel Petrus und den Bischof von Rom betreffenden Texte der orientalischen Kirche »klar zum Ausdruck bringen, daß dem Petrus und seinen Nachfolgern ein Primat nicht nur der Ehre, sondern auch der geistlichen Autorität zukommt« (Urkirche und Ostkirche, München 1937, S. 222).

5. Der römische Bischof ist in seinen Ex-cathedra-Entscheidungen unfehlbar.

Der hl. Ignatius von Antiochien nennt in der langen, auszeichnenden Überschrift seines Briefes an die Römer die römische Kirche: »geliebt und erleuchtet im Willen dessen, der alles Seiende gewollt hat, gemäß der Liebe Jesu Christi unseres Gottes... Gottes würdig, ehrwürdig, preiswürdig, lobwürdig, des Erfolges würdig, keusch, Vorsteherin des Liebesbundes, die das Gesetz Christi hat, des Vaters Namen führt«; die Römer bezeichnet er als solche, »die unzertrennlich erfüllt sind mit der Gnade Gottes und völlig gereinigt sind von jeglicher fremden Farbe (*ἀποδιωλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος*)«. Unter dem letzten Ausdruck wird die Freiheit vom Irrtum verstanden sein.

Der hl. Irenäus (Adv. haer. III, 3, 2) bekennt: »Mit der römischen Kirche... muß wegen ihres besonderen Vorranges jede Kirche übereinstimmen, d. h. die Gläubigen von allerwärts, denn in ihr ist immer die apostolische Tradition bewahrt worden von denen, die von allen Seiten kommen (ad hanc... ecclesiam propter potentiorē principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio)«. Man mag diese Worte im einzelnen deuten wie immer, auf jeden Fall besteht für Irenäus die Gleichung: Glaube Roms = Glaube der Gesamtkirche = apostolische Überlieferung. Diese findet sich in der Kirche, und der Glaube der Kirche findet sich bei Rom.

Der Bischof Theodoret von Cyrus bei Antiochien († 458) sagt in einem Schreiben an den römischen Presbyter Renatus: »Jener heiligste Sitz hat den Primat über alle Kirchen des gesamten Erdkreises auf viele Titel hin, und zwar vor allem, weil er von der Makel der Häresie immun blieb und niemand, der (der

wahren Lehre) Entgegengesetztes vertrat, auf ihm saß, sondern er hat die Gnade des Apostolates unversehrt bewahrt« (Ep. 116).

Der Bischof Johannes von Jerusalem (gegen Ende des 6. Jahrhunderts) lehrt, und zwar unter Berufung auf Mt 16, 18: »Seinem (des Petrus) Glauben folgen bis auf unsere Zeiten seine Schüler und die Lehrer der katholischen Kirche, und so binden sie und werden sie lösen..., besonders aber seine Nachfolger auf dem heiligen, ersten und ehrwürdigen Sitze, gesund im Glauben, unfehlbar gemäß dem göttlichen Wort (in principiis vero sanctae et primae et venerabilis sedis eius successores, sani in fide, infallibiles secundum dominicam vocem).« Vgl. Zeitschr. für katholische Theologie 1910, 218 f.

Der oströmische Kaiser Konstantin schrieb in einem vor einigen Jahren veröffentlichten Briefe an Papst Johannes IV. (640–642): »Wir wünschen, daß unsere allgemeine, heilige Kirche in Unversehrtheit die Früchte der Einheit wachsen lasse, nämlich die ganz richtige Einigkeit und das Beharren in der Lehre deiner (des Papstes) heiligen Vaterschaft, die die Lehre der Wahrheit ist«¹⁸.

Maximus Confessor († 662), einer der größten Denker der griechischen Kirche, sagt, daß der ganze Erdkreis auf die Kirche der Römer blicke »wie zur Sonne des ewigen Lichtes, um von ihr den Strahl der überlieferten heiligen Dogmen zu empfangen, da sie die Schlüssel des rechten Glaubens und Bekenntnisses hat« (Migne P. G. 91, 137 s.).

6. Die Existenz des Fegfeuers.

Die Lehre der Orthodoxen ist etwa diese: Die Seelen jener, die sterben, sind entweder gerecht oder sündig. Unter den sündigen Seelen unterscheiden sie zwei Gruppen: solche, die verdammt werden, und solche, die im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit gestorben sind. Die Letzteren bilden die Gruppe der »mittleren« Seelen. Auf Grund der Suffragien der Lebenden, namentlich der Darbringung des eucharistischen Opfers für sie, versetzt sie Gott nach kürzerer oder längerer Zeit in den Himmel und gesellt sie den Seligen zu.

Man sieht, daß auch die Orthodoxen nach dem Tode einen mittleren Zustand annehmen, in dem noch mit Sünden oder Sündenstrafen behaftete Seelen vom Himmel zurückgehalten werden und Strafen erleiden. Durch die Gebete der Gläubigen und vor allem die Darbringung des heiligen Opfers wird ihnen geholfen.

Was sie weithin ablehnen, ist die von den abendländischen Theologen durchweg vertretene Lehre, daß das Fegfeuer ein eigener Ort sei. Doch liegt über diesen

¹⁸ Siehe Jos. Schacht, Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/42 in arabischer Überlieferung (Orientalia, Nova Ser. V, 1936, 242; vgl. auch 247).

Punkt keinerlei Definition vor. Das Konzil von Florenz ging einer Lehrentscheidung, da die Griechen gegen diese Lehre Bedenken äußerten, aus dem Wege.

Was das Strafleiden (*poena sensus*) angeht, so erkennen die orthodoxen Griechen dieses an, leugnen aber, daß es durch ein materielles *Feuer* geschieht. Auch bezüglich dieses Punktes gab das Florentinum keine Entscheidung. Das *Decretum pro Graecis* spricht nur von *poenae purgatoriae*. »L'Église n'a vu dans la doctrine du feu réel du purgatoire qu'une opinion, respectable sans doute, mais qu'il est loisible de ne point accepter sans blesser la foi«¹⁹.

7. Nach dem besonderen Gerichte gehen die Seelen sogleich in die ewige Seligkeit, d. h. die Anschauung Gottes, oder in das Fegfeuer oder in die Hölle ein.

Dem Schwanken, das in unserer Frage bei manchen Vätern und Theologen herrschte, wurde bekanntlich durch die Definition Benedikts XII. und des Florentinum ein Ende bereitet.

Auch bei den Vätern der Ostkirche finden sich Texte, die unser Dogma ziemlich deutlich lehren oder voraussetzen.

Der hl. Gregor von Nazianz redet in seiner Trauerrede auf seine verstorbene Schwester Gorgonia die Verschiedene so an: »Besser und wertvoller als das, was unsere Augen sehen, ist, wie ich wohl weiß, das, was dir jetzt beschieden ist: der Jubel der Festteilnehmer, der Chorgesang der Engel, die Einordnung in das himmlische Reich, der Anblick der Herrlichkeit, die Erleuchtung, die nebst anderem so rein und vollkommen von der höchsten Dreifaltigkeit bewirkt wird, die nicht mehr einem gefesselten und durch Sinne zerstreuten Geiste entflieht, sondern vollständig vom ganzen Geiste geschaut und erfaßt wird und die mit dem vollen Lichte der Gottheit unsere Seelen erhellt« (In laudem sor. suae Gorgoniae n. 23: Migne P. G. 35, 815).

In seiner Rede auf den Bischof Meletius sagt Gregor von Nyssa: »Im Allerheiligsten weilt er als Priester, im Innersten des Vorhanges, in das als Vorläufer für uns Christus eingegangen ist; verlassen hat er die fleischliche Hülle; nicht mehr dient er dem Zeichen und dem Schatten der himmlischen Dinge, sondern er schaut das (Ur)bild der Dinge selbst, nicht mehr durch den Spiegel, das Gitterwerk und durch Rätsel, sondern von Angesicht zu Angesicht schauend, legt er für uns Fürbitte ein... er hat die Fußbekleidung der Seele (= den Leib) abgelegt, um mit dem reinen Schritt des Geistes zu dem heiligen Land, in dem Gott geschaut wird, emporzusteigen« (De Meletio episc.: Migne P. G. 46, 862).

¹⁹ »Die Kirche hat in der Lehre, daß das Fegfeuer ein reales Feuer ist, nur eine Meinung gesehen, die ohne Zweifel zu respektieren ist; man kann sie aber ablehnen, ohne den Glauben zu verletzen« (A. Michel, *Les mystères de l'au-delà*, Paris 1953, p. 102).

Der hl. Johannes Chrysostomus sagt in einer Rede auf den hl. Philogonius: »Wer hat jemals gesehen, daß in eine Festversammlung der König eintritt? Hier (auf Erden) hat es niemand gesehen, dort aber sehen ihn (den himmlischen König) die Anwesenden, soweit ihn zu sehen erlaubt ist, nicht nur als Anwesenden, sondern auch wie er mit dem Glanze seiner Herrlichkeit die ganze Versammlung schmückt...« (De beato Philogonio hom.: Migne P. G. 60, 681 s.).

Wir können endlich auf ein Gebet für die Verstorbenen in der byzantinischen Chrysostomusliturgie hinweisen, in dem es heißt: »Und gedenke aller, die in der Hoffnung auf die Auferstehung zum ewigen Leben entschlafen sind, laß sie ruhen, wo das Licht deines Angesichtes leuchtet (ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου).« Beispiele dafür, daß die Seligen nach der Liturgie der Ostkirche die hl. Dreifaltigkeit schauen, siehe bei *Heiler*, Urkirche und Ostkirche, S. 229 f.

8. Die sog. Epiklesenfrage.

Ein sehr guter Zeuge für die Lehre der römischen Kirche, daß die Worte des Herrn bei der Eucharistie die Transsubstantiation bewirken, ist wiederum der hl. Johannes Chrysostomus: »Christus ist auch jetzt gegenwärtig; jener, der einst jenen Tisch (im Abendmahlssaal) bereitet hat, derselbe bereitet auch diesen. Denn nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß die vorliegenden Gaben Leib und Blut Christi werden, sondern er selbst, der für uns gekreuzigte Christus. Stellvertretend steht der Priester da und spricht jene Worte – die Kraft aber und die Gnade ist Gottes Kraft und Gnade – ‚Dieses ist mein Leib‘, spricht er; dieses Wort verwandelt die vorliegenden Gaben (τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρύνει μίξει τὰ προκειμένα). Und wie jenes Wort, das da lautet: ‚Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde!‘ zwar nur einmal gesprochen wurde, aber durch alle Zeit hindurch unsere Natur zur Kindererzeugung durch seine Wirksamkeit befähigt, so vollendet auch dieses Wort, das nur einmal gesprochen wurde, an jedem Altare in den Kirchen von damals bis heute und bis zu seiner Wiederkunft durch seine Wirksamkeit das Opfer« (De prod. Jud. 1, 6: Migne P. G. 49, 380). Fast gleichlautend drückt sich Chrysostomus in der zweiten Homilie über denselben Gegenstand aus. Näheres in unserm Aufsätze »Die sakramentale Form der Eucharistie nach der Lehre der abend- und morgenländischen Väter« (Theologie und Glaube 1953, 418 f.).

Dieses Zeugnis des Heiligen ist von solcher Wucht, daß der Vertreter der Griechen, Bessarion, Erzbischof von Nizäa, auf dem Konzil von Florenz in seinem und der übrigen Orientalen Namen mit erhobener Stimme die oben bereits angeführte Erklärung abgab.

In der Chrysostomusliturgie findet sich ein alter Ritus, der deutlich zeigt, daß die Worte Christi nicht als ein bloßes historisches Referat betrachtet werden

dürfen, sondern auf die auf dem Altare liegenden Elemente des Brotes und Weines zu beziehen sind. Während nämlich der Priester die Worte des Abendmahlsberichtes: »Dieses ist mein Leib« und »Dieses ist mein Blut« rezitiert, zeigt der Diakon mit dem Ende seiner Stola auf die auf dem Altare befindlichen Elemente des Brotes und des Weines.

Schon der obengenannte Bessarion machte darauf aufmerksam, daß in den Liturgien des hl. Basilius und des hl. Johannes Chrysostomus der Leib und das Blut des Herrn vom Volke sogleich nach dem Aussprechen der Worte: »Dieses ist mein Leib usw.« angebetet wurden. Wie ein guter Kenner Rußlands, Felix Wiercinski, bezeugt, war das bis in die neueste Zeit bei dem russischen Volke der Fall, obwohl die offizielle russische orthodoxe Theologie lehrt, die Verwandlung trete erst nach der Epiklese ein²⁰.

Die Lehre der römischen Kirche bezüglich der Konsekrationsform der Eucharistie vertrat auch der gelehrte griechische Theologe Georgius Scholarius, der unter dem Namen Gennadius II. den Patriarchenstuhl von Konstantinopel innehatte (1453–1459), dem kein Orthodoxer die Rechtgläubigkeit absprechen wird²¹.

Der schon genannte Petrus Mogila lehrt in seinem Trebnik (Kiew 1646): »Die Form der Eucharistie sind die Worte Christi; sobald sie gesprochen sind, ist das Brot nicht mehr in seiner Brotsubstanz, sondern der wahre Leib Christi«²². Nicht nur in Kiew, sondern auch in Moskau vertraten im 17. Jahrhundert die orthodoxen Theologen diese Lehre. Allerdings wurde sie im Jahre 1690 von einer Moskauer Synode verworfen. Doch gab es noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts einige russische Theologen, die sie festhielten²³.

Unsere Darlegungen dürften gezeigt haben, daß vom Standpunkt der orthodoxen Theologie aus das Tor zu den in der römischen Kirche seit dem siebenten ökumenischen Konzil deklarierten Dogmen und Lehrsätzen nicht verschlossen, sondern geöffnet ist. Es finden sich sogar, wie wir ebenfalls dargetan zu haben glauben, innerhalb der Orthodoxie selbst vielerlei Ansätze, die man als Wegweiser zu den obengenannten Lehren bezeichnen kann.

Mit einer gewissen Wehmut liest man heute die in fünf Distichen abgefaßte Grabinschrift des während des letzten Unionskonzils zu Florenz gestorbenen und in der Kirche S. Maria Novella in derselben Stadt beigesetzten griechischen Patriarchen Joseph von Konstantinopel:

²⁰ Stimmen der Zeit 1927, 272. Weitere Zeugnisse siehe in unserem Aufsätze: »Die sog. Einsetzungsworte in den Liturgien« (Theol. u. Glaube 1959, 25–29).

²¹ Siehe hierüber *M. Jugie* l. c. 56.

²² Von dem griechischen Übersetzer Meletios Syrigos wurde diese Stelle zu Gunsten der Epiklese geändert (I q. 117: ed. Kimmel 180). Vgl. *Fr. Heiler*, Urkirche und Ostkirche, S. 262.

²³ Vgl. hierüber *Franzelin*, De Eucharistia (Romae 1887), pag. 78, nota 1.

† Ecclesiae Antistes fueram qui magnus Eoae,
 Hic iaceo magnus religione Ioseph.
 Hoc unum optabam miro inflammatus amore,
 Unus ut Europae cultus, ut una fides.
 Italiam petii, foedus percussimus unum,
 Iunctaque Romanae est me duce Graia fides.
 Nec mora, decubui, nunc me Florentia servat,
 Qua tunc Concilium floruit urbe sacrum.
 Felix qui tanto donarer munere vivens,
 Qui morerer voti compos et ipse mei.

In freier, dem Versmaß des Urtextes angepaßter Übersetzung lautet sie:

† Großer Bischof einstens ich war der Kirche des Morgens,
 Gottesfurcht, große, mich trieb, Joseph, hier ruhe ich.
Eines nur wünschte ich mir, übergroße Liebe entflammt' mich,
Einer daß sei der Kult, *einer* der Glaube Europens.
 Der ich Italien aufsucht', der Bund, den wir schlossen, war *einer*.
 Rom ward (ich ging voran) griechischer Glaube geeint.
 Und kein Verzug, ich starb, jetzt hat und hütet Florenz mich,
 in welcher Stadt damals tagte das heil'ge Konzil.
 Glückliche, der ich bei Lebzeit mit solcher Gabe beschenkt ward,
 Ich, der sterbend sah, daß mein Verlangen erfüllt.

Darunter stehen die Worte:

† ΙΩΣΗΦ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΠΟΛΕΩΣ
 ΝΕΑΣ ΡΩΜΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΡΙΑΡΧΑ
 † Joseph, Erzbischof von Konstantinopel,
 Neurom, ökumenischer Patriarch.

Möchten alle orthodoxen Hierarchen von dem gleichen Geiste und der gleichen Liebe zu der von Christus gewollten Einheit erfüllt sein wie unser Patriarch, der am Tage vor seinem Tode († 10. Juni 1439) in seiner Extrema sententia erklärte, daß er übereinstimme »mit allem, was die katholische und apostolische Kirche zu Altrom bekennt und lehrt«!

In seinen »Einsichten« schreibt Martin Buber: »Was wiegt alle Irrede über Gottes Wesen und Wirken gegen die eine Wahrheit, daß alle Menschen, die Gott angesprochen hat, Ihn meinten?« Übertragen wir dies auf die geschichtliche Christenheit: Was wiegt alle Vielheit und Spaltung gegen die eine Wahrheit, daß alle, die von Christus im Glauben angerufen sind, Ihn meinen? Die ökumenischen Begegnungen und Bestrebungen von Katholiken und Protestanten haben in Erinnerung gerufen, daß »trotz der tiefen Verschiedenheiten, die unter Christen bestehen, sie dennoch derselben Wahrheit treu sein wollen« (L. Newbigin)¹.

Kirchentrennende Verschiedenheiten liegen heute weder in der alten Kontroversfrage über die Rechtfertigung des Menschen (die Gnade Gottes vor und in allen menschlichen Bemühen), noch über das Verhältnis von Schrift und Tradition (die in der Schrift belegte apostolische Verkündigung als grundlegende Norm aller späteren Verkündigung und aller legitimen Äußerungen des kirchlichen Lebens), noch über die innere Beziehung von Glaube und Sakrament, über die Eucharistie als Teilhaben an dem einen Opfer Christi mit Empfang des verklärten Herrn (als »Substanz« in den sakramentalen Hüllen), noch über die Zuordnung von Amt und Geist, von Hirtendienst und Gemeinde: alle diese Fragen führten in den letzten Jahrzehnten durch bibeltheologische Untersuchungen und ökumenische Aussprachen zu einer Überprüfung altprotestantischer Haltungen und zu einer positiveren Würdigung der katholischen Lehre – bei gleichzeitiger Klar- beziehungsweise Richtigstellung der entsprechenden gegenreformatorischen Meinungen unsererseits. Das Kirchentrennende aber bezieht sich heute wesentlich auf das Verständnis dessen, was Kirche sei.

An erster Stelle wäre hier die Kirchenidee der östlichen Orthodoxie zu nennen. Die »sobornost«, das ist die brüderliche Solidarität der selbständigen Bischofskirchen, sieht deren Einheit als ein mystisches Ideal an ohne eine göttlich gesetzte Mitte im Petrusamt. An sich könnte dieser mystische Magnetismus der brüderlichen Liebe als eine Art Brücke zwischen römisch-katholischer und protestantischer Idee der Kirche erscheinen, er bleibt aber hinter der biblischen Einheit zurück. »Jede dieser Kirchen ist nur eine Wiederholung der übrigen und hinsichtlich der himmlischen Vorrechte ebensogut ‚die vollkommene Kirche‘ wie alle zusammengenommen, jede der anderen gleich, jede unabhängig von jeder, jede

¹ The household of God, übersetzt von A. Graf, Von der Spaltung zur Einheit (1956), 116. Überflüssig ist, zu sagen, daß eine positive Würdigung der jeweiligen Glaubensgesinnung nichts zu tun hat mit Gleichstellung der verschiedenen Religionsformen.

selbständig und restlos mit der Fülle der geistlichen Vollmachten ausgestattet... Dies kommt aber ganz offenbar auf die Verneinung hinaus, daß es überhaupt eine göttlich gegründete und beauftragte Kirche, eine göttlich organisierte Ganzheit gebe. Und das ist eine der Schrift unbekannte Aufstellung« (Newman).

Eine zweite Erklärung der kirchlichen Einheit geht von den geschichtlichen Spaltungen aus und sucht sich mit den gegebenen Tatsachen abzufinden. Sie macht aus der Not eine Tugend, eine Art Idealzustand, indem man sich entweder in eine »unsichtbare Kirche der Liebe« über den geschichtlichen Formen flüchtet oder in die Verlegenheitstheorie einer sogenannten »Zweigekirche« aus vielen gleichartigen Ästen. Die unsichtbare Kirche wird heute von bibelgläubigen Theologen nicht mehr vertreten; die »Zweigekirche«, die Theorie anglikanischer Theologen des letzten Jahrhunderts, wurde von Leo XIII. und wieder von Pius XI. abgelehnt, und die Anglikaner selbst betrachten sie heute mit nüchternem Blick. L. Newbigin sagt: »Die Gestalt der Kirche ist nicht die von uns gewählte Verbindung mit unseren Freunden, sondern die Einheit, die Christus bestimmte. Deshalb kann ich die Vorstellung der Einheit im Sinn einer Konföderation nur als verfehlt betrachten..., weil sie die Einheit ohne Buße anbietet.«

Gegenüber dem fröhlich-optimistischen Traum der Föderativkirche, der auf Verharmlosung und Idealisierung der Trennung hinausläuft, bedeutet das, was heute der angelsächsische Flügel der Weltökumene ins Auge faßt, einen wesentlichen Fortschritt; »die Katholizität aus den (geschichtlich gewordenen) Bruchstücken der apostolischen Traditionen« nennt es W. Nicholls. Danach hat die eine Kirche der Apostel schwere geschichtliche Zerstörungen erlitten. An Stelle der Catholica haben wir das Trümmerfeld eines christlichen Raumes, in dem die verschiedenen, einander fremden Mannschaften aus den noch vorhandenen Resten des heiligen Domes ihre getrennten Kapellen oder Pavillons bauen. »Christus in seiner Ganzheit ist in jeder Fragmentkirche verborgen (latent), aber der ganze Christus wird nur in einer geeinten Kirche offenbar (patent)«, sagt O. Tomkins.

Ob nun davon beeinflusst oder nicht, jedenfalls stehen evangelische Theologen in Deutschland mit ihren jüngsten ökumenischen Schriften dieser Grundauffassung nahe. Es handelt sich um bedeutsame, von starker Liebe zur kirchlichen Einheit beseelte Bewegungen, die zum Unterschied von der Weltökumene das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche als vordringlichste Aufgabe der christlichen Besinnung in unseren Landen betrachten. Sie haben sich in der »Michaelsbruderschaft« und in der »Sammlung« zusammengeschlossen und sind mit einer Reihe von Gemeinschaftsarbeiten hervorgetreten: »Credo ecclesiam« (1955), »Die Katholizität der Kirche« (1957), »Katholische Reformation« (1958). Zahlenmäßig noch eine relativ kleine Schar, bedeuten die beiden Gruppen, geführt von K. B. Ritter, W. Stählin und H. Asmussen mit ihren Freun-

den — Theologen und Laien —, eine Art Sauerteig im deutschen Protestantismus. Nicht als ob sie die Voraussetzungen für einen Anschluß an die Papstkirche schon als gegeben betrachteten, wohl aber hat sich für ihre Erkenntnis die katholische Kirche seit der Erschütterung durch die Reformation und durch die in Trient eingeleitete Besinnung über die negative Polemik erhoben, in der die Reformationszeit befangen war. Damit sind freilich ernste reformatorische Anliegen gegenüber der heutigen Erscheinung der Papstkirche für die Theologen dieser ökumenischen Katholizität noch nicht gegenstandslos geworden, vielmehr mündet ihre evangelische Selbstprüfung in den Anruf zu entsprechender Bußbereitschaft an die katholische Kirche — und diesen Anruf unsererseits zu überhören, wäre schwerlich zu verantworten.

Von katholischer Seite haben die Herausgeber der genannten Schriften gewiß nicht eine runde Zustimmung erwartet. Überraschend dürfte ihnen die von einflußreicher Stelle ausgegebene Losung sein, es handle sich um die alte »Zweigetheorie«, die von Rom verworfen ist. Als Beleg für diese Auslegung diene das gemeinsame Vorwort von Asmussen und Stählin in dem Buch über die »Katholizität der Kirche«: »Wir glauben zu erkennen, daß die getrennten Glieder der Einen Heiligen Katholischen Apostolischen Kirche nicht nur durch ihr Diasporadasein in einer nichtchristlichen Welt, sondern auch durch ihre eigene innere Geschichte aufeinanderzubewegt werden und daß die Zukunft der gesamten christlichen Kirche nicht ohne eine erneuerte und vertiefte Beziehung der getrennten Kirchenkörper gedacht werden kann«. Dem entspricht die Wendung W. Stählins zu Beginn seines eigenen Aufsatzes: »Das rechte Verhältnis der voneinander getrennten christlichen Kirchen, insbesondere der beiden großen Zweige der abendländischen Christenheit, ist eine Lebensfrage nicht nur für die christliche Kirche selbst..., sondern auch für die Erhaltung und Pflege des ganzen Erbes, das wir in Europa und im ganzen Abendland zu verwalten haben«. — Liegt hier wirklich die Idee einer Zweigekirche vor? Von »christlichen Kirchen« sprechen die Verfasser in den landläufigen Bezeichnungen, und für die Sinngebung kommt es jeweils auf den Zusammenhang an. Man kann auch bei einem bekannten katholischen Theologen von dem »rätselhaften Riß« lesen, »der seit Jahrhunderten durch die Kirche geht«, und schwerlich wird jemand, der den Zusammenhang betrachtet, auf die Auslegung kommen, es handle sich um die Zweigetheorie. Die Verfasser sprechen nicht in einer abstrakten Ideenwelt von verschiedenen Teilen, deren Summe erst die ganze Kirche ergäbe, nicht von einem Baum mit vielen Zweigen, deren Vielheit zum Leben und zur Fruchtbarkeit des Baumes gehöre — sie sprechen von etwas ganz anderem: von der notorischen Tatsache, daß die Christenheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung gespalten ist. Vertreter der Zweigekirche beruhigen sich darüber; die Propheten der ökumenischen Katholizität hingegen sind beunruhigt, weil diese geschichtliche Wirklichkeit der Idee und Sendung der Kirche widerspricht, und sie sind deshalb Rufer zur Besinnung auf die Einheit hin. Ich hielt mich für verpflichtet, die Ver-

fasser selbst zu fragen, den einen mündlich, den anderen schriftlich. H. Asmusen sagte: »Ein arges Mißverstehen!« W. Stählin schrieb mir: »Wenn Sie unter der ‚Branch-Theorie‘ die Meinung verstehen, daß die verschiedenen getrennten Kirchenkörper sich wie eben die Zweige oder Äste eines Baumes zueinander verhalten, so ist dies eine Auffassung, die ich keineswegs zu teilen vermag, und ich kann schlecht verstehen, wie jemand auf die Meinung verfallen konnte, daß ich dies hätte vertreten wollen. Damit möchte ich nicht bestreiten, daß auch diese Theorie ein Körnchen Wahrheit in sich enthält; aber das Moment der schuldhaften Verschiedenheit, der schuldhaften Trennung und damit der leidenschaftlichen Verantwortung für die Einheit der Kirche kann in dieser Äste- oder Zweigetheorie keineswegs ausgedrückt werden«. Also von empirischen, schuldhaft entstandenen und vorhandenen Verzweigungen der Christenheit, nicht von rechtmäßigen Zweigen der Einen Kirche ist die Rede, und nicht von Kirche in abstraktem Begriff, sondern von ihrem geschichtlichen Dasein. Christus lebt in der Geschichte seines Leibes; die Kirche besteht aus Menschen in Raum und Zeit, aus Menschen, die Sünder, aber durch Christi Geist und Gnadenzeichen geheiligt sind. Seit vielen Jahrhunderten liegt jedoch die Erbsünde der Spaltung auf der ganzen Christenheit. *Das* sagen die Autoren der ökumenischen Katholizität. Und sie haben von uns den Eindruck gewonnen, daß wir, durch geschichtliche Erkenntnisse gezwungen, zwar bereit sind, eine Mitschuld der katholischen Kirche an der Entstehung der Spaltung zu bekennen, daß wir aber de facto nicht die Folgerungen daraus ziehen, vielmehr in der Selbstsicherheit, die wahren Kinder Abrahams zu sein, Besinnung und Buße nur den anderen zumuten, ohne das Entsprechende auch für uns selbst ins Auge zu fassen. In einer Besprechung von Richard Baumanns »Fels der Welt« sagt K. B. Ritter (sicher kein Feind der katholischen Kirche), die Lage sei doch nicht deshalb anscheinend hoffnungslos, weil die katholische Kirche ein apostolisches Amt als wesentlich erkläre, sondern die Frage sei einzig die, »wie dieses apostolische Amt sich selbst versteht, ob es seine geistliche Vollmacht als ein für allemal (bedingungslos) gegeben und darum verfügbar ansieht, oder ob es sich gebunden weiß an den auferstandenen Herrn und seinen Geist und darum eine Vollmacht immer nur in dem Maße kennt, wie es diese Vollmacht in opferbarem Dienst am Evangelium und im Geist der Liebe ausübt und darum auch jederzeit bereit ist, sich in den Gehorsam Christi zurückrufen zu lassen. Der dogmatische Gegensatz zwischen der evangelischen und römischen Theologie besteht doch darin, daß nach evangelischem Verständnis auch das, was göttlichen Rechtes in der Kirche besteht, damit nicht der Kritik durch das Evangelium, also der Selbstprüfung und Buße, entzogen ist.«

Damit sind wir in der Tat beim Kern der Kirchenfrage. Aber bevor wir auf die grundsätzliche Frage über Verheißung und Vollmacht und deren geistgemäßen Gebrauch eingehen, ist eine Erinnerung an die geschichtlichen Ursachen der Spaltung nötig. (»Die Konfessionskunde muß immer auch geschichtlich orientiert sein«, sagt H. Jedin). Bei den verwirrten, auch den Gutgesinnten nicht durch-

sichtigen Problemen über Ausmaß und Grenze der Reform, bei der allgemeinen Zerrüttung der geistlichen Autorität, bei der Verweltlichung des Renaissance-Papsttums war eine Verdunklung der biblischen Idee der Kirche entstanden. Das Nächstliegende wäre die Berufung eines Konzils gewesen; daß es dazu in den entscheidenden Jahren nicht kam, daran war besonders das Zögern der römischen Kurie schuld. Hätte sie nicht aus Angst vor unerwünschten und von einem Konzil erzwungenen Reformen es so lange verzögert, dann hätte nach menschlichem Ermessen alles eine andere Wendung genommen, und es wäre nicht zur Spaltung gekommen. Die spätere Weigerung der Protestanten gegenüber der Berufungsbulle zum Trienter Konzil 1537 war, bei der Meinungsverschiedenheit der evangelischen Theologen, »eine politische, durch Fürsten und Magistrate vollzogene Entscheidung« (H. Jedin). So war die Trennung ein Vorgang, der schwerlich etwas über die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes auszusagen erlaubt. Man war einfach auseinandergewachsen, und alle Späteren waren Erben, hier der katholischen, dort der protestantischen Tradition, weil sie so geboren und erzogen wurden. Mit anderen Worten: Aus dem geschichtlichen Hergang des Auseinanderwachsens und letztlich von der politischen Macht Getrenntseins in zwei verschiedene Lebensströme der Christenheit ergibt sich zwar nicht, daß in beiden derselbe christliche Vollgehalt unversehrt erhalten geblieben sei – die Fülle des christlichen Seins ist objektiv nur in der Kirche mit dem Bischofs- und Petrusamt bewahrt –, wohl aber ergibt sich, daß auch die evangelische Christenheit von ihrem Ursprung her Quellwasser des Lebens mit sich führt, darin Geist vom Geist der Einen Kirche ist, und daß nur eines, dies aber mit allem Ernst anzustreben ist, die gebrochene Einheit durch gemeinsame Besinnung auf das apostolische Erbe zu heilen und der »vollkommenen Einheit« näher zu führen. Wollte jeder der beiden Teile sich seines Erbes gegen den anderen rühmen, so hieße das, sich im Unfrieden versteifen und Christus nicht hören. Der Wahrheit und dem Gebot des Herrn entspricht es, die geschichtlich fortdauernde Trennung als Gemeinschaftsschuld zu erkennen und im Geiste Christi Buße zu tun, »alles zu vermeiden, was die anderen mit Grund erregen kann« (P. Ch. Boyer, Rom) und alles zu tun, was um Christi willen zur Einheit hin getan werden kann. Ich habe persönlich von den Vertretern der ökumenischen Katholizität einen tiefen Eindruck bekommen, von ihrer moralischen und theologischen Leistung für die Einheit, und zwar gerade auch in Bezug auf das *heutige punctum stantis et cadentis ecclesiae*, die apostolische Nachfolge mit dem Petrusamt. Aber sie erwarteten von uns, daß wir nicht als »selig Besitzende« so tun, als hätten wir nichts beizutragen, als wären wir das reine Abbild der apostolischen Kirche.

Was die Amtsnachfolge betrifft, verwendet bezeichnenderweise das Neue Testament die ihm doch wohlbekannten Worte für »Amt« (*ἀρχή* und *ἐξουσία*) offenbar wegen der gedanklichen Nähe zu »Herrschaft« und »Verfügungsgewalt« wohl für den staatlichen und synagogalen Bereich, nie aber für den kirchlichen. Dafür steht das Wort *διακονία*, Dienst, nämlich am Volke Gottes in Verantwortung

vor dem Herrn und im Geist der Brüderlichkeit. Darin sind sich katholische und evangelische Exegeten einig. In diesem Sinn haben die Apostel »Hirten« der Gemeinde eingesetzt mit der Vollmacht, auch ihrerseits wieder die eigenen Verantwortungen an würdige, vom Volke vorgeschlagene oder gutgeheißene Männer weiterzugeben. Die so von Menschen im heiligen Zeichen der Handauflegung und in Anrufung des Geistes Eingesetzten heißen dann »durch den Heiligen Geist gesetzt« (Apg 20, 28) und bilden so »von den Ersten her über die zeitlichen Zwischenglieder eine Reihe von Sendungen, die aus der Ewigkeit in die Zeit führt« (K. H. Schelkle). Daß die nachapostolische Kirche die Idee des heiligen Amtes in ihrem Bewußtsein weitertrug, zeigen die liturgischen Weihegebete im Osten und im Westen. Diese Idee wurde in den folgenden Jahrhunderten zwar nicht verschüttet, aber sie war schweren Trübungen und Entstellungen ausgesetzt, seitdem Konstantin und dann wieder Karl der Große das Schutzamt übernahmen. Durch die Symbiose mit der weltlichen Macht trat mehr und mehr das Herrschaftsbewußtsein hervor. Im neunten und zehnten Jahrhundert war das apostolische Amt ein Spielball des Feudalismus, im zwölften bis vierzehnten eine fast totalitäre Macht, im vierzehnten und fünfzehnten durch das abendländische Schisma ein Chaos, im sechzehnten und siebzehnten durch die Reformation erschüttert, dann in Erneuerung und Straffung begriffen bis zu den vatikanischen und nichtvatikanischen Diskussionen über das Verhältnis von Episkopat und Primat im Zeichen des kurialen Zentralismus. — Die Reformation bedeutete hinsichtlich der Geltung des Amtes eine Revolution, die im »Notstand« Zuflucht im germanischen Körperschaftsrecht suchte. Was übrigblieb, waren nach der scharfen Charakterisierung des lutherischen Kirchenrechtlers H. Dombios »funktionelle Amtsträger ohne ordo«. Statt des intendierten Anschlusses an die alte Kirche kam es zum Anschluß an die landesfürstliche Oberhoheit, und statt der geistlichen Vaterschaft und Jüngerschaft zwischen Paulus und Timotheus, zwischen Weihendem und Geweihtem, erlangte das sachliche Bekenntnis im lehrmäßigen Sinn eine ganz neue Bedeutung: abgelöst von der persönlichen Tradition. Die biblische Weise ist die persönliche Übertragung des verantwortlichen Hirtendienstes. Gott hat Menschen in seinen Dienst genommen. Der Herr sagt den Aposteln: »Wer euch hört, hört mich«; Paulus schreibt an Timotheus: »Das dir anvertraute hohe Gut bewahre durch den Heiligen Geist und vertraue es verlässlichen Männern an, die geeignet sein werden, auch andere zu lehren.« »Unter diesem Aspekt«, sagt der lutherische Theologe H. Asmussen, »bedeutet die Position der Reformatoren ein Zurückbleiben hinter der (urkirchlich-biblischen) Wahrheit, weil sie die Lehre vom Amtsträger löste. Sie glaubten, daß es eine Sukzession des Bekenntnisses an und für sich gebe und daß diese Sukzession genüge«.

Aber nun das Denkwürdige in der neueren Geschichte evangelischer Theologie, das in den letzten Zitaten schon spürbar ist: Dank den vertieften biblischen Studien (für die das Theologische Wörterbuch von Kittel-Friedrich ein Zeugnis

ohne Gegenstück auf katholischer Seite bildet) und ebenso dank der brüderlichen Begegnung protestantischer Theologen mit anglikanischen und ostkirchlichen Kollegen im ökumenischen Rat der Kirchen und mit katholischen in der *Una Sancta* ist hinsichtlich der apostolischen Amtsnachfolge eine Auflockerung der alten Widerstandsfront im Gange, die von größter Bedeutung für die weitere Entwicklung zu werden verspricht. Einige Beispiele: In dem Buch des Bischofs der Südindischen Union L. Newbigin, »The household of God« wird ausgeführt, wie das Bischofsamt für den »katholischen« Flügel der Ökumene zum Wesen der Kirche gehört, für den »protestantischen« Flügel »von hohem Wert ist« – aber schon dieses Zugeständnis rührt an die reformatorischen Grundlagen. Doch ist man sich bewußt geworden, daß die Wiedervereinigung Gebot des Herrn ist und daß schließlich die apostolische Tradition der Ost- und Westkirche *mehr* Gewicht haben muß als der im Notstand verständliche, als Dauerzustand untragbare Abbruch im sechzehnten Jahrhundert. Nicht nur für Lutheraner wie Edmund Schlink ist die apostolische Nachfolge wünschbar, nicht nur für Ethelbert Stauffer liegt die Amtsnachfolge im Gesichtskreis der Bibel, und nicht nur für Werner Elert setzt die liturgisch-sakramentale Feier die Überwachung durch die Episkopen voraus – auch der reformierte Theologe J.-J. von Allmen bekennt sich über bloße Wünschbarkeit hinaus zur apostolischen Sukzession als dem zum Sein (nicht nur zum »Wohl-Sein«) der Kirche gehörenden Ordnungsprinzip. In seiner Einleitung zur französischen Ausgabe des bedeutenden Werkes von Gregory Dix, »Le ministère dans l'Eglise ancienne« (1955) schreibt er: »Die volle Wertung des Hirtenamtes ist heute das erste ökumenische Problem. Ihr ausweichen, hieße der Einung ausweichen. Entsprechend dem dreifachen Amt Christi als Verkünder, Priester und Hirt beruht das Leben der Kirche auf dem Glauben, dem sakramentalen Gottesdienst und der Hirtenführung. Sich dem verweigern, hieße ‚amputer le Seigneur‘. Die Gültigkeit der Amtsweihe ist in Frage gestellt, wenn die apostolische Sukzession verneint wird.« Im gleichen Sinne haben die Vertreter der ökumenischen Katholizität sich das Ziel gesetzt, um der Bibel und der Urkirche willen den Gedanken an die Rückkehr zur apostolischen Ordnung theologisch heimisch zu machen. Sie sind »von einem neuen Bewußtsein der Vollmachten getragen, die dem geistlichen Amt gegeben sind«, sagt H.-D. Wendland. »Es kostet die evangelischen Kirchen bis auf diesen Tag unsägliche Mühe, sich aus den uns überkommenen pervertierten Gegensätzen zu befreien und die fundamentale Verklammerung der pneumatischen Ungleichheit mit der pneumatischen Gleichheit zu erkennen, welche die Kirche der Apostel in den Schriften des Neuen Testaments uns bezeugt«. »Eine ernsthafte Frage bleibt es« nach H. Asmussen, »ob die reformatorischen Notordnungen je aus dem Stadium der Vorläufigkeit herausgekommen sind... Man kann die Not nicht zum Prinzip erheben. Einmal muß man wieder fragen, wie die Ordnung der Kirche in irdischer Endgültigkeit aussehen soll.... Das kirchliche Leitungsamt kann sich nicht selbst setzen und kann auch nicht durch behördliche Akte gesetzt werden. Ordinieren ist eine pneumatische Vollmacht, der

Berührungspunkt des Pneuma mit der Ordnung. Darum kann die Vollmacht mit der Ordination auch nur in einer gottesdienstlichen Handlung erteilt werden«.

Natürlich bedürfen noch einige Fragen der Klärung. Ein immer wiederkehrendes Bedenken unserer evangelischen Brüder ist der anscheinende »Formalismus der Sukzessionsreihe«, der »automatisch wirkende Mechanismus« der Amtsnachfolge. Höchst interessant ist, was hierüber Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik schreibt: »Der altkirchliche Sukzessionsgedanke könnte an sich ein gutes Recht haben (als Wissen um das Beisammensein Christi und der Kirche), und auch hinsichtlich des Daß kann nichts eingewendet werden, nur hinsichtlich des Wie – und auch da kann unsererseits weder gegen die Zusammenfassung des Apostolats in Petrus noch auch gegen die Möglichkeit eines Primats in der Kirche grundsätzlich Einspruch erhoben werden. Der Protest richtet sich einzig und allein dagegen, daß die oberste Vollmacht (von den Aposteln und) vom ersten Petrus her mechanisch auf jeden folgenden (Bischof beziehungsweise) römischen Bischof bezogen wird, als ob die Sukzession eine andere als eine pneumatische sein könnte, beziehungsweise als ob sie als pneumatische an den profanen Tatbestand einer Bischofsliste gebunden sein könnte«.

Der Einwand gegen den »Sukzessionsmechanismus« scheint uns im Grunde die Sakramentenspendung überhaupt zu treffen und beruht auf dem Mißverständnis, als wäre nach katholischer Lehre das *opus operatum*, das äußere Ding oder Tun, für sich allein schon wirksam. In Wahrheit kommt dem äußeren Vollzug als solchem und für sich allein weder bei der Amtsweihe noch bei der Taufe, der Konsekration des Brotes und Weines oder der kirchlichen Sündenvergebung eine Wirkung zu ohne den Glauben auf menschlicher Seite als Disposition für die Weihe durch den Heiligen Geist. Dabei sind jeweils Menschen nur »Handlanger« für die unsichtbare Gabe, wie Augustinus ausführt. Deshalb beruht die Vollmachtsübertragung, obgleich in der raumzeitlichen Dimension jeweils ein Mensch der Weihende (Taufende, Konsekrierende, Sündenvergebende) ist, doch nicht so sehr auf der Heiligkeit der menschlichen Werkzeuge oder auf der geschichtlich festgestellten Reihenfolge der Weiheakte bis zurück in die Apostelzeit wie auf der Wirkung des über Raum und Zeit gegenwärtigen Heiligen Geistes. Wenn schwere Mißbräuche in der feudalen geistlichen Gesellschaft früherer Jahrhunderte vorgekommen sind, wenn es ungültig Geweihte, der Kirche durch weltliche Macht Aufgezwungene gab, wenn auch Päpste (mit Recht oder Unrecht) abgesetzt wurden, so wird deshalb kein Theologe der Meinung sein, die Erstursache sei durch Menschen ausgeschaltet, die Kontinuität der Gnadenwirkung des Geistes abgebrochen worden; so dachten Donatisten und Schwarmgeister, wenn sie eine doch unkontrollierbare »Heiligkeit« der beteiligten Menschen zur Bedingung der gültigen Weihe machten, während sich auch das Augsburger Bekenntnis davon distanzierte, da »die Sakramente und das Wort kräftig sind durch Einsetzung und Ordnung Christi, auch wenn sie durch Böse gehandhabt

werden«. Und was Bischofslisten betrifft, so bedeuten sie für das kirchliche Leben nicht mehr als etwa die Ahnentafel für das Leben einer Familie.

Aber das Anliegen geht tiefer und soll von uns ernst genommen werden. Gewiß, sagt W. Stählin, ist in der Einheit der Kirche ihre geschichtliche Kontinuität eingeschlossen, und diese Kontinuität auf der horizontalen Ebene ist untergeordnet der vertikalen Einwirkung der übernatürlichen Erstursache; fragwürdig sei nur die Selbstsicherheit im Verwalten des Gnadendepositums, der Eindruck einer Verfügung über Christi Gegenwart: »Ist irgendeine Verheißung bedingungslos gegeben, ist sie nicht an den Gehorsam gegenüber Christi Wort und Geist geknüpft?« Es ist dies die ernste Sorge, von der auch so aufrichtige ökumenische Freunde wie Peter Brunner oder Ernst Kinder bewegt sind. »Die Traditionen in der Kirche«, sagt Kinder, »haben die Neigung, sich von ihrer funktionalen Bezogenheit auf das Evangelium zu emanzipieren und zu verabsolutieren, beziehungsweise in den Dienst andersartiger Tendenzen zu treten..., als ob sie Gottes Heilshandeln ganz in sich eingeschlossen und ‚gepachtet‘ hätten und seine rettende und heilhafte Wirkung zu garantieren oder zu erzwingen vermöchten«. – Dazu meinen wir: Nie wird es eine vollkommene Sicherung gegen Mißbrauch des Heiligen geben. Was aber gegenüber schwerem Versagen und Ärgernis erwartet werden kann und geboten ist, läßt sich aus den Lehren der Schrift und der Kirchengeschichte deutlich entnehmen: Es gibt das freie Wort der Propheten und die pflichtmäßige brüderliche Mahnung (auch der Untergeordneten gegenüber Ranghöheren), und in extremen Fällen gibt es sogar das heilige Recht und die Pflicht eines Widerstandes gegenüber Ärgernissen der Oberen. Thomas von Aquin preist Paulus ob seines Widerstandes gegenüber dem gefährlichen Verhalten des Erstapostels in der Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidendchristen. Kann also der Geweihte über das göttliche Gnadendepositum »verfügen«? Vielleicht haben törichte oder mißverständliche Worte zu solcher Auslegung Anlaß gegeben (ich habe selbst schon solche gehört). Aber man soll die Glaubenslehre nicht an Entgleisungen eines Predigers oder an zu wenig abgewogenen Formulierungen eines Schriftstellers messen. Ich denke, auch evangelische Theologen zweifeln nicht an einer objektiv gegebenen Vollmacht des geistlichen Amtes; das Gutachten der VELKD 1958 läßt darüber keinen Zweifel. Die Vollmacht »zu binden und zu lösen« ist von Gott verheißen und gegeben; sonst wäre alles Reden von verantwortlichen Diensten sinnlos. Aber das heißt nun nicht, man könnte über das göttlich Gegebene nach eigenem Gutdünken verfügen. Man ist gebunden, das Amt im Geiste Christi, im Geist der Liebe zu verstehen. Würde man selbstherrlich handeln, es wäre Schuld – und »alle Schuld rächt sich auf Erden«, auch in der Kirche. Gut sagt Karl Rahner: »Die Verheißung, daß die Pforten der Unterwelt die Kirche nicht überwältigen werden, ist keine Verheißung einer für uns immer greifbaren empirischen Stärke und Ungefährdetheit der Kirche, sondern die Verheißung der Kraft, die Gottes allein ist, in der Schwäche und ewigen Bedrohtheit der Menschen, die die Kirche

bilden. Wo die Menschen der Kirche daraufhin sich gesichert und beruhigt fühlen, daß ,der Kirche ja eigentlich nichts passieren kann‘, da zeigt sich immer wieder, daß der Kirche, die in Gottes Hand ist, zwar nichts ,passiert‘, sehr wohl aber den Menschen, die sich trüg oder feig (fügen wir bei: oder anmaßend) darauf verließen«².

Nun scheint mir aber Karl Rahner selbst eine Frage heraufzubeschwören, wenn er an anderer Stelle³ die geistliche Vollmacht in eine leicht mißverständliche Nähe zu bedingungsloser Verfügbarkeit rückt, an dem Punkt nämlich, wo die Vollmachten der Kirche im Petrusamt zusammengefaßt sind. Er sagt zunächst, was wohl jedem einleuchtet: »Nur ein Totalitarist, nicht aber ein Papst könnte im freien Charisma in der Kirche, im Wehen des Heiligen Geistes, wo er will, eine Minderung, Bezweiflung oder Gefahr für das dauernde Amt sehen, und das gilt erst recht dort, wo ein charismatischer Bischof im Namen Christi... die Herde weidet, die Christus ihm anvertraut hat.« Dann aber heißt es in Bezug auf die Vollgewalt des Papstes weiter: »Die richtige, das heißt der Sache, der Zeit, der geistigen Situation gemäße Abgrenzung faktischer Art (das heißt durch das positive menschliche Kirchenrecht) ist ein Vorgang, der nicht durch materiale feste Normen immer schon gewissermaßen verfassungsmäßig geregelt sein kann. Daß darum das faktische Verhältnis zwischen Episkopat und Primat in der kirchenrechtlichen Abgrenzung der Zuständigkeiten usw. richtig und sachgemäß ist, dafür gibt es keine rechtlich greifbare Instanz. Nur das Walten des Heiligen Geistes kann immer aufs neue dafür sorgen, daß dieser praktische Ausgleich... so geschieht, wie es für das Wohl der Kirche am förderlichsten ist. Wenn man das Verhältnis zwischen den beiden Gewalten nur rechtlich betrachtet, dann gibt es keine Norm, die von vornherein eindeutig ausschliesse, daß der Papst so sehr alle Gewalt praktisch an sich zieht, daß von einem Episkopat göttlichen Rechtes sachlich nur noch der Name übrig bliebe..., da die Urteile des höchsten Stuhles keiner irdischen Nachprüfung autoritativer Art mehr unterliegen, dem Papst die Kompetenz der Kompetenz zusteht und es ein eigentliches letztes Widerstandsrecht, das die Kirche als solche in ihrer Konkretheit aufhobe, nicht gibt und geben kann (und auch nicht geben muß, eben wegen des ihr verheißenen Beistandes des Geistes)«. In einem Theologengespräch verdeutlichte K. Rahner seine Auffassung dahin: aus der Verheißung des Geistes müsse man folgern, daß Petrus XX., wenn er seine Kompetenz in ernster Sache de facto zu überschreiten versuchte, im selben Augenblick eines plötzlichen Todes sterben würde.

Man kann nur dankbar sein, daß die Frage in ihrem entscheidenden Punkt klar herausgestellt wurde. Zum Grundgedanken sei zunächst an das Prinzip erinnert, das M. Pribilla in die Worte faßt: »Der Geist läßt der menschlichen Freiheit großen Spielraum. Die Kraftquelle Christus versiegt nicht, aber wir Menschen haben an ihren Segnungen nur insoweit Anteil, als wir uns empfänglich machen.

² Gefahren im heutigen Katholizismus (1950), 7.

³ Stimmen der Zeit, Februar 1958, 335 f.

In dieser Verbindung des Göttlichen und Menschlichen ist es begründet, daß Blüte und Verfall des Christentums auch von menschlichen Faktoren abhängt«. Dietrich Bonhoeffer drückt es so aus: »Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet«. Und H. Dombois: »Zwar haben alle weltlichen Tendenzen die Kirche nicht umgebracht. Was der Heilige Geist durch die Epochen der Geschichte in der Kirche tut und was menschliche Bemühung im Gehorsam des Glaubens tut, ist offenbar völlig unvergleichbar; aber umgekehrt ist ebenso klar, daß sich auch die Bewahrung der Kirche und ihr Wiedererwachen eben durch und nicht ohne unser eifriges Tun vollzieht. Keine Sicherung hält den Geist fest, aber das Ernstnehmen von Gottesdienst, Lehre und Ordnung ist uns mit allem Ernst geboten«. Die Frage ist also die: Wirkt der Geist gegenüber an sich denkbaren (und in gewissen geschichtlichen Situationen wie im Falle Bonifaz' VIII. auch unbestrittenen) Überschreitungen der geistlichen Vollmacht als eine Art *Deus ex machina*, oder will sich Gott in solchem Falle der pneumatischen Kräfte im Schoß der Kirche als Korrektiv gegenüber einem drohenden Absolutismus bedienen? Bedarf das Bischofsamt, da es nicht weniger als das Petrusamt auf göttlich apostolischer Setzung gründet, noch irgendwelcher *kirchenrechtlicher* Paragraphen, um seine Sendung gerade in ernster Entscheidung zu erfüllen? Gibt es im inspirierten Neuen Testament nicht eine De-facto-Gutheißung des Widerstandes des »Letztapostels« gegen eine gefährliche Maßnahme des »Erstapostels«? Vertreten die Bischöfe den Papst und nicht vielmehr das Apostelkollegium? Hat dieses (beziehungsweise das Bischofskollegium) seine Vollmacht von Petrus und nicht vielmehr von Christus? Und steht die Kirche kraft göttlichen Rechtes, also *vor* allem Kirchenrecht, bloß auf »Aposteln« oder auch auf »Propheten«? Jesus *betete* für Petrus, daß er die Brüder stärke – und wenn er in Antiochien versagte, wußte sich Bruder Paulus vom Geist aufgerufen, seine Mahnung in apostolischer Vollmacht geltend zu machen. Wenn in dem von K. Rahner angenommenen Falle die Bischöfe das Analoge pflichtmäßig tun – würde dann ein Papst, der sich gegen Episkopat und Kirchenvolk versteifen wollte, auch in dieser Haltung als Träger des Heiligen Geistes gelten können, so daß der Kirche nichts anderes übrig bliebe, als auf ein Wunder zu warten?

Mit alledem soll nichts gegen das im eigentlichsten Sinne religiöse Anliegen meines Freundes gesagt sein. Ich bekenne mich tief beeindruckt von dem in seinen Worten ausgesprochenen gläubigen Vertrauen, daß die Führung der Kirche durch den Geist letztlich nicht eine Sache der menschlichen Garantien und kirchenrechtlichen Sicherungen, sondern der göttlichen Verheißung ist. Darin sind wir einig. Was mir zu betonen wichtig schien, ist die im Glauben nächstliegende und grundsätzlich alle verpflichtende Weise, wie der göttliche Geist seine Verheißung in der Geschichte verwirklicht: durch menschliche Werkzeuge, und wie das Versagen der Mitverantwortlichen nach Gottes Ratschluß zum Unheil für die Menschen der Kirche – für die geschichtliche Kirche – ausschlägt.

Die Verheißung des Geistes, von Gottes Treue her absolut, gilt also in der Tat auf der geschichtlichen Ebene nicht unabhängig vom Glaubensgehorsam der Aufgerufenen und Verantwortlichen, sondern ist im konkreten Handeln bedingt von der Treue zum Geiste Christi. In dieser entscheidenden Frage, die uns von den Vertretern der ökumenischen Katholizität gestellt wird, stimmen wir grundsätzlich mit ihnen überein. Nur bedenken wir es vielleicht nicht immer so ernst, wie es bedacht werden sollte. Gewiß, Paulus sagt im Römerbrief, daß die Verheißungen Gottes bei menschlicher Untreue nicht einfach annulliert werden, aber sie können für eine Weile (für tausend Jahre, die ja nur ein Tag vor Gott sind) auf einen »heiligen Rest« begrenzt sein. Welche Verdunklung der kirchlichen Heilssendung bedeutete der weltliche Anspruch der mittelalterlichen Hierarchie, zumal er durch die Berufung auf die Heilige Schrift bemäntelt wurde! Und was bedeutete die Verwahrlosung des eucharistischen Gottesdienstes durch Jahrhunderte anders als einen erschreckenden religiösen Substanzverlust für die geistliche Nahrung der Herde Christi, einen Substanzverlust nicht zu Lasten der Herde, sondern der Hirten selbst, weil man sich allzu leicht mit einer sozusagen bedingungslosen Verheißung zu beruhigen schien. Kam es zur Reformation im wesentlichen nicht deshalb, weil die Mitverantwortung des Episkopates für das Gebaren der römischen Kurie in ernsten Dingen – nicht mehr ernst genommen wurde? Und was die Spaltung mit ihren Folgen betrifft, schrieb Newman (freilich als Anglikaner, aber dann als Katholik sich ebenso dazu bekennd) die ernsten Sätze: »Wenn wir etwas aus der Geschichte des Judaismus zu lernen haben, ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß auch die Kirche Christi einen Teil der ihr geschenkten Verheißung verscherzen kann. Und so werden wir, glaube ich, im Neuen Testament erkennen, daß die Verheißung für die Kirche tatsächlich teilweise an eine Bedingung geknüpft ist, die sie (als Gesamtheit der gültig Getauften genommen) nun schon seit vielen Jahrhunderten nicht eingehalten hat. Diese Bedingung ist die Einheit, die von Christus und seinen Aposteln gewissermaßen zum sakramentalen Kanal gesetzt wurde, durch den der Kirche alle Gnadengaben des Heiligen Geistes, darunter die Reinheit der Lehre, gesichert sind«⁴.

Wir müssen wohl von diesen grundsätzlichen Erwägungen aus die geschichtliche Situation der Kirche noch etwas mehr ins Auge fassen und von dem Konkreten sprechen, das ohnehin in der Luft liegt. Nehmen wir an, unsere katholische Mitverantwortung für die durch unsere Väter mitverschuldete und auch durch uns

⁴ Aus »Via media« I, bei *Newman-Karrer*, Die Kirche II, 244 f. Man beachte im Zusammenhang das »teilweise« – denn natürlich ist es auch Newmans Glaube, daß auf Gottes Treue und seine Verheißung unbedingt Verlaß ist; hingegen lenkt er unser Augenmerk auf die Tatsache, daß nicht nur der einzelne Christ, sondern auch die Kirche als Ganzes in ihrer je konkreten Ausprägung in der Zeit gewisser geistlicher Güter im Hinblick auf die Fülle der Wahrheit und Liebe ermangeln kann, die auch im Neuen Bund an eine Bedingung geknüpft sind, und dies »in einem Umfang, daß immer wieder im Laufe der Jahrhunderte die Kirche am Leben bedroht erschien« (Lortz).

fortdauernde Spaltung werde nicht nur von Theologen und lebendigen Laienkreisen ernst genommen, sondern auch von den Bischöfen besonders der (für die Gesamtkirche nicht unwichtigen) konfessionell gemischten Länder; und nehmen wir weiter an, wir würden bei einer künftigen Definitionsabsicht eines Papstes vor der Frage stehen, ob wir und die Hirten der Kirche bei der schuldhaft gegebenen Lage der Christenheit uns nicht *vor* allem anderen um die Einheit der gespaltenen Christusgemeinschaft kümmern müßten. Die Frage geht die Kirche als Ganzes an, vor allem die Bischöfe, nicht nur das Petrusamt, das ja nach der ausdrücklichen Erklärung des Vatikanums die Kirche fragen muß, wenn ihm auch die letzte Entscheidung zukommt. Nun meine ich, die Frage sei jeweils nicht nur und nicht einmal in erster Linie eine theologische Wahrheitsfrage, sondern setze vor allem Theologisches eine sittlich-religiöse Vorentscheidung voraus: ob das Volk der Kirche und seine verantwortlichen Hirten sich auf die konkreten geschichtlichen Gegebenheiten besinnen wollen, auf die gebrochene Existenz der Christusgemeinschaft in der Welt – ein Zustand, der um Christi willen, in Verantwortung für das Reich Gottes, für die moralische Geltung des christlichen Glaubens im Abendland und in den Missionen, doch wohl zu der Erkenntnis führen muß, daß nichts Wichtiges ohne Rücksicht auf die christliche Gemeinschaft als Ganzes geschehen darf. Das Konzil von Trient hat sich für die römische Christenheit um das zeitgeschichtlich Mögliche an Einheit bemüht, sich im Theologischen auf die notwendigste vorläufige Klärung der Streitfragen beschränkt und sich bewußt eines dogmatischen Ausbaus auf eigene Faust enthalten. Allmählich dachten die breiten Schichten des Kirchenvolkes mit ihren Hirten kaum mehr an die Verantwortung für die Christenheit als Ganzes, kaum mehr an Buße für die Spaltung (Buße schien es nur für persönliche Sünden zu geben). Wenn man von der Kirche an sich, nach Art einer abstrakten Idee, spricht, ist sie die eine wahre, insofern sie alle Wesenseigenschaften und Merkmale in sich vereint und als die eine wahre sich in eigener Machtvollkommenheit bewegen kann. Das ist theologisch unbestreitbar. Aber darf man die geschichtlich-empirische Wirklichkeit hintansetzen, die uns das Auseinanderwachsen eines »konservativ-katholischen« und eines »reformatorisch-katholischen« Flügels der Christenheit offenbart, den einen mit schuldhafter Verzögerung der Reformbereitschaft, den anderen mit schuldhafter Revolutionierung der Reform, beide jedoch ohne letzten Trennungswillen, wenn auch tatsächlich mit politisch aufgezwungener Trennung? Darf man, auf die an sich richtige Idee seinsmäßiger Vollständigkeit und Integrität fixiert, so tun, als lebte die Kirche überhaupt nicht in der Geschichte und als dürfe sich die »vollständige Kirche« ihrer moralischen Mitverantwortung für die Trennung, ihrer religiösen Pflicht entziehen, vor allem die Heilung der Spaltung anzustreben? Die Frage ist keine theologische; die theologische Wahrheit dogmatisierter Sätze steht nicht zur Diskussion⁵. Sie ist auch nicht die

⁵ Immerhin kann man es mit Dom Hil. Marot bedauerlich finden, daß bei den dogmatischen Formulierungen seit der west-östlichen Spaltung nicht mehr darauf geachtet wurde, sie dem Denken der Getrennten verständlicher zu machen. Das hängt ja wohl mit dem »Vergessen« der

nach der »Opportunität« einer Dogmatisierung; weit mehr und zutreffender, als der säkularisierte Ausdruck »Opportunität« ahnen läßt, geht es um eine sittlich-religiöse Verantwortung: dürfen wir in der schuldhaften geschichtlichen Trennungsexistenz den Geist Jesu Christi für unsere kirchlichen Sonderentwicklungen als selbstverständliches Privileg in Anspruch nehmen, wenn und solange wir die moralische Vorentscheidung umgehen oder sie in der Gewöhnung an das Gewordene überhaupt vergessen haben? Man kann geschichtlich verstehen, daß diese Fragestellung für kirchliche Kreise etwa in Südamerika vorläufig noch außer Sichtweite liegt, so daß sie, ohne sich ernstlich Gedanken zu machen über die kirchliche Existenz in Christus und die dringendsten Missionsaufgaben im eigenen Lande, ihren Marienkult immer weiter spezialisieren möchten und auf dem Jubiläumskongreß in Lourdes dem Heiligen Stuhl und der Christenheit entsprechende Wünsche vortrugen. »Wie sehr können doch Übertreibungen einer falsch verstandenen Mariologie dem echten katholischen Denken Abtrag tun«, schrieb mir dazu ein führender katholischer Theologe.

Das Petrusamt im Kreis der Apostel und die Kontinuität dieser Struktur ist von Schrift und Urkirche annähernd so gut bezeugt wie die Kirche selbst. Die katholischen Begründungen sind auf viele Evangelische nicht ohne Eindruck geblieben. Auch die Hinweise K. Hofstetters u. a. auf urchristliche Zeugen der Ablösung Jerusalems durch Rom als Mutterkirche und Vor-Ort der Gesamtkirche finden mit Recht Beachtung. Aber das altkirchliche Petrusamt läßt sich nicht einfach dem heutigen Papsttum gleichsetzen, wie alle wissen und so verschiedene katholische Theologen wie B. Bartmann, P. Benoît, O. Rousseau und die Freunde des ehrwürdigen P. Conturier nicht umhinkönnen zu sagen. Entwicklungen, nicht organisch, sondern pneumatisch verstanden, sind in der geschichtlichen Existenz der Kirche begründet; aber sowenig Entwicklungen des Glaubens und kirchlichen Lebens grundsätzlich in Frage gestellt werden können, so werden wir doch diese und jene Entfaltung an der grundlegenden Norm der Schrift, am Urbild der apostolischen Kirche, an ihrem Geist zu messen haben. Eine Stufung der Verantwortungen, das Zueinander von Apostolat und charismatischem Geistzeugnis, von Episkopat und Primat ist wesentlich für die Kirche. Autokratische Tendenzen sind Versuchungen, also nicht vom Geiste Jesu. »Es muß weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes«, sagt Möhler in einem klassischen Satz. Wenn der englische Konvertit Arnold Lunn das Wesen und die Größe der Kirche dem Feldmarschall Montgomery nahezubringen glaubte, indem er ihm sagte: »Sehen Sie, die katholische Kirche ist wie die achte Armee, sie hat ihre Disziplin und ihren Führer«, so mag er eine solche Vorstellung für modern und zweckmäßig gehalten haben – am Geist der apostolischen Kirche gemessen, gibt sie ein Zerrbild geistlicher Autorität und des Mysteriums Kirche. Und wenn solche Vorstellungen verbreitet sein

Gemeinschaft in Schuld und Gnade zusammen und hinterläßt uns die Sorge um Wiedergutmachung des Mangels in der ökumenischen Zukunft (siehe »Istina« 1957/4).

sollten, müßten wir für eine mahnende ökumenische Partnerschaft dankbar sein.

Die Bedeutung der ökumenischen Partnerschaft für die Entwicklung der neueren Theologie und Seelsorge kann wohl niemandem in unseren Tagen verborgen bleiben. Manche evangelischen Theologen geben uns das Beispiel der Liebe zur Einheit, indem sie ihren Stand überprüfen. Wir dürfen nicht alles von ihnen allein erwarten und nicht neue Blöcke auf den Weg der Wiedervereinigung wälzen. Ich sage »wir«; nicht nur »die Römer« oder der Papst, denn im tieferen Grunde sind wir eins in Schuld und Gnade. Die Bereitschaft, die gebrochene Einheit der Christen zu heilen nach Christi erstem Gebot, ist für *alle* Beteiligten identisch mit Besinnung und Buße.

Das erste, was zu redlicher ökumenischer Buße gehört, ist die Anerkennung unserer getrennten Mitchristen als Brüder in Christus dank der Gnade Gottes und der heiligen Taufe, der Kraft des Wortes Gottes in ihnen, der Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in ihrer Mitte; Anerkennung ihrer vom Glauben getragenen Liebe zur Heiligen Schrift, vor allem Anerkennung des wahrhaft christlichen Lebens nicht aller, aber vieler in Gottes- und Nächstenliebe aus ganzem Herzen; Anerkennung ihrer Bemühung um die Einheit, keineswegs, wie man oft meint, lediglich im Zusammenschluß unter Protestanten, sondern auch im brüderlichen Gespräch mit den katholischen Gemeinschaften, die sich dem Gespräch stellen. All das wissen wir aus Erfahrung und bezeugen es mit herzlicher Freude. Unsere besten Fachtheologen und Seelsorger haben evangelische Freunde, die sie keineswegs von ihrem Ort, aus ihrer Arbeit für das Reich Gottes wegholen möchten.

Das zweite, was zur redlichen Besinnung gehört, ist die Bereitschaft, in wechselseitiger Gehilfenschaft für das Reich Gottes heute voneinander zu lernen. Das Trienter Konzil hat viel von evangelischen Anliegen jener Zeit übernommen; die heutigen Theologen lernen viel von Karl Barth, O. Cullmann und anderen evangelischen Exegeten. Man sagt gewiß nichts Abträgliches auf Kosten der katholischen Wahrheit, wenn man hinsichtlich der Verwirklichung im Leben der Kirche auf Werte hinweist, die uns vielleicht erst in der Begegnung mit evangelischen Mitchristen aufgehen. Die Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gottes Gnade ist gewiß im evangelischen Bereich zu wenig im Zusammenhang mit dem sakramentalen Leben erfaßt, doch läßt sich anderseits wohl sagen, daß der Rechtfertigungsglaube, wie ihn gute Evangelische erleben, vom Kampf gegen die »Werkerei« gelöst, nicht nur nichts Unkatholisches hat, sondern eine persönliche Unmittelbarkeit zu Gott erschließt, die dem religiösen Leben eine große Einfachheit, eine Zielrichtung auf das eine Notwendige gibt und weder durch theologisches Wissen noch durch vielerlei Andachten ersetzt werden kann. Es war mir nach der ersten Überraschung eine tiefe Freude, als mir einmal Rudolf Otto auf meine Frage nach dem eigentlich Reformatorischen mit spürbarer

Wärme sagte: »Die Rechtfertigung aus dem Glauben«. Ich sagte ihm: »Wenn dies das Entscheidende ist, so sind viele von uns gut evangelisch und Sie gut katholisch«. Der heilige Thomas von Aquin lehrt: »Nicht auf dem Moralischen (der Erfüllung des Gesetzes) beruht das Rechtfertigungsvertrauen, sondern auf dem Glauben allein. Wir glauben, daß der Mensch durch Glauben ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt (der Kindschaft Gottes teilhaft) wird«. Dazu bemerkt Lyonnet: »Was bei Paulus einander gegenübersteht, ist alles moralische Tun auf der einen Seite, der Glaube (an die Gnade Gottes) auf der anderen«, und das heißt nach der Erklärung von H. Küng: »das Vertrauen, das Sich-Gott-Überlassen, die Hingabe an Gottes Gnade als Antwort auf Gottes Tat«.

Das andere, wovon wir lernen können, ist die evangelische Wertung der Heiligen Schrift als maßgebender Grundlage der Verkündigung und Frömmigkeit. Gewiß könnten wir diese Wertung schon aus der Theologie der Kirchenväter und dem Vorbild mancher Heiligen wie der kleinen Therese lernen, aber der Umgang mit Gegenwärtigen, mit denen wir in der heutigen Welt zusammenleben, bedeutet – auch dank ihren Fragen an uns – zugleich einen heilsamen Stachel. Die biblischen Studien haben in der Ausbildung unserer Theologen noch heute einen recht bescheidenen Raum, und das gilt auch – vom Bibelinstitut abgesehen – von römischen Bildungsanstalten. In evangelischen Pfarrhäusern fand ich einen Brauch, der uns wohl mehr als viele Erörterungen sagen kann: am Morgen vor Beginn des Frühstücks liest der Hausvater zur Einstimmung des Tageswerkes einen kurzen Abschnitt aus der Heiligen Schrift und dann den Tagesabschnitt der römischen Messe aus dem Missale. Ich könnte mir in katholischen Häusern nichts Schöneres denken, da nur wenige den Werktag mit der heiligen Messe einleiten können. – Daß wir in der christozentrischen Ausrichtung von Theologie und Frömmigkeit etwas von gut evangelischen Mitchristen lernen können, was echt katholisch, aber zuweilen in der Verwirklichung nicht so deutlich spürbar ist, dürfte folgendes Beispiel beleuchten: Der englische katholische Schriftsteller M. de la Bedoyère schreibt aus seinem persönlichen Leben und aus Beobachtungen heraus, der religiöse Unterricht in seinem Erfahrungskreis sei mit vielen Katechismusbegriffen, Moralbestimmungen, Regeln der Andacht und Askese beladen, für manche obendrein durch einen seltsamen Hunger nach parapsychischen Erlebnissen wie Prophezeiungen, Kindervisionen, Stigmata und dergleichen bezeichnet gewesen. So habe er jahrzehntelang vor lauter Bäumen den Wald nicht gesehen, bis er entdeckte, wie groß und einfach die Botschaft Christi ist, da sie uns nahebringt, was Gott dem Menschen ist und daß wir in Christus der neue Mensch sind. Daß den Evangelischen der Sinn für Verehrung der Heiligen, vor allem der seligen Gottesmutter, weithin verlorenging, ist gewiß betrüblich, aber auch größtenteils die Reaktion auf eine katholische Überbetonung in der Praxis, die mindestens in den von biblischem Unterricht wenig berührten Ländern zu einer gewissen Verschiebung der Christozentrik führte.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß der zunehmenden Nähe vieler

evangelischer Theologen zu einst verlorenen katholischen Wahrheiten auf unserer Seite »ein nicht nur gefühlsmäßiges, sondern auch konkretes Eingehen auf das Berechtigte in den reformatorischen Anliegen antworten muß« (G. Hasenkamp). Karl Rahner schreibt, Ausführungen Congars variierend, in seinem Aufsatz »Über Konversionen«⁶, daß es neben Auflösungstendenzen im heutigen Protestantismus nicht nur viel echt christliche Substanz zu beobachten gibt, sondern daß »in einer langen Geschichte außerhalb der katholischen Kirche auch echt christliche Möglichkeiten aktualisiert wurden an Theologie, Frömmigkeit, Liturgie, Gemeindeleben, Kunst, die so... bei uns in der katholischen Kirche nicht verwirklicht sind, obwohl sie an sich in die aktuelle Fülle der geschichtlichen Verwirklichung des Christlichen hineingehören«. Wieviel mangelt uns in der katholischen Christenheit, indem wir – nicht zuletzt aus Angst vor »protestantischem Geist« – die echte evangelische Freiheit des Zeugnisses und der Selbstverantwortung in den Bereichen des geistigen Lebens in einem Maß einschnürten, wie es weder die Väterzeit noch das Mittelalter kannte. Wie litt Newman darunter! Andererseits, welche schweren Verluste und Zersplitterungen erlitt und erleidet die protestantische Welt, indem sie – um nur das Entscheidende zu nennen – die Autorität des apostolischen Amtes als Gegenpol des freien Geistzeugnisses fallen ließ! Die nachreformatorischen Generationen sind durch Erziehung und Pietät an der Empfänglichkeit für manche katholischen Werte gehindert, aber sie wollen sich aufrichtig an die Offenbarung in Christus halten und sind deshalb nicht Häretiker im formalen Sinne, vielmehr durch ihre Zugehörigkeit zu Christus mit seiner Kirche verbunden. Man kann dies terminologisch so oder anders umschreiben – »sie sind unsere Mitchristen und in aller Wahrheit unsere Glaubensgenossen, mit denen wir uns verbunden wissen in der großen Entscheidung, in die sich der heutige Mensch allerorten gestellt sieht: zwischen Glaube und Unglaube« (W. H. van de Pol).

Sehr eindringlich zeigt H. Schütte in seinem Buche »Um die Wiedervereinigung im Glauben«⁷, welche wesentlich katholischen Lehren heute von evangelischen Theologen vertreten werden, welche entscheidenden evangelischen Anliegen in der katholischen Kirche Heimatrecht haben. Ein mutiges Zeugnis von brennender Aktualität für dieses Bewußtsein ist das Katholische Missionsjahrbuch der Schweiz 1958⁸. Evangelische und katholische Missionsgesellschaften haben zu ihm mit Bildern und Berichten beigetragen – über beklagenswerte Zerstörungen in der Vergangenheit durch gegenseitige Feindschaft und über die Anfänge der Besinnung. Die Ökumenische Bewegung hat in den Missionen ihren Anfang genommen; die Missionare spürten: wir müssen den Weg der Annäherung gehen, sonst ist die Mission verloren.

⁶ Hochland, Dezember 1953, 119 ff, auch in: Schriften zur Theologie III (1956), 441 f.

⁷ Verlag Fredebeul & Koenen, Essen 1958.

⁸ Freiburg/Schweiz, Paulus-Druckerei.

Haben die ökumenischen Bestrebungen Aussicht? Eine Union mit »dem Protestantismus« kann es nicht geben, einfach weil es diesen nicht gibt, nur viele Protestantismen. Und vorläufig läßt sich das evangelische Kirchenvolk, soweit es noch christlich ist, kaum in tieferer Bewegung zur katholischen Einheit denken. Einstweilen sind es innere Kreise, freilich theologisch und religiös sehr lebendige, die in Gesprächs- und Gebetsgemeinschaften mit einem inneren Kreis von katholischen Brüdern stehen. Denn auch die katholische Kirche ist vorläufig für eine größere ökumenische Bewegung nicht vorbereitet. Wenn sie nach Newmans Wort »für Konvertiten erst noch bereitet werden muß«, so gilt dies um so mehr von der viel schwereren Bereitung des Kirchenganzen, einschließlich der Verantwortlichen, für die Wiedervereinigung durch ernste Besinnung, »Buße« (nach dem Wort Bischof M. Bessons). — Dennoch, bei Gott ist kein Ding unmöglich. Pius XI. war im Hinblick auf sein Anliegen, alles in Christus zu erneuern, nach dem Zeugnis von Eingeweihten tief bewegt von der Frage, wie sich die um der christlichen Einheit willen notwendige rückläufige Bewegung einleiten lasse von dem Höhepunkt des hierarchischen Zentralismus zur Syntaxis der Liebe im Geist der Kirchenväter, letztlich nach dem biblisch-apostolischen Urbild. Es ist, menschlich gesprochen, nicht wahrscheinlich, daß wir morgen oder übermorgen zur Verwirklichung solcher Möglichkeiten und damit in die Nähe der Einheit mit größeren evangelischen Körperschaften kommen. Und doch ist es die Entscheidung, vor der die Christenheit steht. Nur merken die meisten noch nicht, wie gefährlich hier ein Versagen wäre. Die größten Gefahren, sagt K. Rahner, sind jene, die man nicht merkt, und die gefährlichste Entscheidung ist die, sich nicht zu entscheiden.

Ist es zu kühn, die ökumenische Buße zu erhoffen und anzustreben? Gegenfrage: Ist es nicht feige, kleingläubig, sie nicht zu erhoffen und anzustreben? Glaube ist Einsatz für das menschlich Unerreichbare im Hinblick auf Gott. »Wo Glaube ist, ist damit eingeschlossen, daß wir das Herz haben, etwas zu wagen« (J. H. Newman). Der Glaube ist im Sinn Jesu Hingabe an das Königtum Gottes, das in der Zeitlichkeit immer am Kommen ist. Starben nicht alle Glaubenshelden, ohne die Erfüllung der Verheißung erlebt zu haben? Wenn dem so ist — und die Bibel verkündet es —, so hat ein Schlagwort wie »Utopie« kein Recht. Es käme auf die Behauptung hinaus: die apostolische Kirche selbst sei ein in der Geschichte nirgends auffindbares Land Utopia. Man müsse sich deshalb von vornherein weigern, das apostolische Urbild der Kirche als den uns von Gott vorgehaltenen Spiegel zur Prüfung unserer geschichtlichen Wirklichkeit anzunehmen. Vielmehr sei umgekehrt das göttliche Recht und die göttliche Verpflichtung der apostolischen Kirchenstruktur unseren geschichtlichen Sonderansprüchen zu unterwerfen, also dem Herrn Jesus Christus mit Bedauern zwar, aber de facto zu erklären, sein »Testament« interessiere uns nicht; wir wollten lieber getrennt bleiben, da es einen Weg zur Einheit nicht gebe; wir wollten lieber im theologischen Sängerkrieg zum Lobe Christi unsere eigenen Texte singen — der

erste Chor: »Wir protestantischen Christen verewigen, um nicht dem Papst ins Garn zu gehen, die Notordnung Luthers und Calvins«, der zweite Chor: »Wir Pöpstlichen verewigen den einmal erreichten Höhepunkt der Linie, die uns von der kollegial-petrinischen Kirche zur zentralistisch-petrinischen Kirche führte.«

Vielleicht aber werden wir uns doch ernstlich prüfen, ob nicht Christi Ruf zur Besinnung am Beginn seiner Botschaft und sein Gebet um Einheit als sein letztes Vermächtnis eine ebenso existentielle Frage für uns sei, wie sie es einst für das alte Volk der Verheißung war⁹.

⁹ Der obige Aufsatz wurde im Frühjahr 1958 geschrieben.

Zu allen Zeiten ist in der Kirche die apostolische Tradition bewahrt worden¹. Doch die Sprache der Kirchenväter atmet den Hauch der Ursprünglichkeit und einer lebendigen Nähe zum Worte des Herrn. Darum erfreuen sich die Väter einer besonderen Wertschätzung für die Glaubensbegründung. Der Brief des hl. Ignatius von Antiochien an die römische Christengemeinde wird als ein hervorragendes Zeugnis für den Primat Roms geschätzt. Die Grußadresse des Briefes spricht der römischen Gemeinde eine führende Stellung in der Kirche zu: Sie führe den Vorsitz im Gebiete der Römer und in der Agape. In dem Bestreben, für das Dogma möglichst frühe Zeugnisse aufzuweisen, hob man die historische Tatsache dieses Ausspruches hervor und interpretierte ihn im strengsten Sinne: Die römische Kirche sei »Vorsteherin des Liebesbundes«². So sollte dieses Wort als unmittelbares Zeugnis für den Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs angesehen werden. Diese Auslegung erfuhr eine zum Teil berechnete, wenn auch zu weit gehende Kritik durch Adolf Harnack, der Agape mit »Liebestätigkeit« übersetzte und das Wort des Ignatius nur als ein Lob der praktischen Nächstenliebe aufgefaßt haben wollte, in der Rom allen anderen Gemeinden voranleuchte. Der Gegensatz dieser beiden Ansichten hat heute einen gewissen Ausgleich erfahren und in der Erörterung zu einem tieferen Verständnis des Ignatiuswortes geführt, wenn auch selbst bei den katholischen Theologen noch nicht restlose Einmütigkeit besteht.

Die Untersuchungen erstreckten sich im einzelnen auf die zwei Begriffe: *προκαθιμένη* und *ἀγάπη*. Daß mit *προκαθιμένη* ein Vorrang der römischen Gemeinde ausgesprochen wird, liegt in der Bedeutung dieses Begriffes und wird von allen Autoren anerkannt. Doch welcher Art ist dieser Vorrang? Präsiert Rom in der Kirche im juridischen Sinne? Harnack lehnte diese Deutung ab. In einer neueren Studie nahm Othmar Perler³ einen vermittelnden Standpunkt ein. Er sprach sich gegen eine Deutung als »ausdrücklich bezeugten juridischen Vorrang der römischen Gemeinde im Sinne Funks« aus, fügte jedoch hinzu: »Damit ist aber die Frage nicht erschöpft. Im gewichtigen, absolut gebrauchten, einzig dastehenden, der verfassungsrechtlichen Sprache entnommenen Ausdruck *προκαθίσθαι* liegt wohl, zwar unausgesprochen, aber mit eingeschlossen, mehr als die An-

¹ Schon Hegesipp hob dies gegen die Pseudotradition der Gnosis hervor. Vgl. *Enchiridion Patristicum* (M. J. Rouët de Journal S. J.) n. 188.

² So F. X. Funk. Vgl. dazu Albert Lang, *Der Auftrag der Kirche; Fundamentaltheologie* Bd. 2, München 1954, 147.

³ Othmar Perler, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*. In: *Divus Thomas* 22 (1944) 413–451.

erkennung eines bloß sittlichen Verhaltens und Vorranges«⁴. Joseph A. Fischer⁵ zieht zur Erklärung dieses Begriffes andere Stellen der Ignatiusbriefe heran, an denen *προκαθίσθαι* ebenfalls verwendet wird. Die eine Stelle befindet sich im Brief an die Magnesier 6, 1 u. 2. Dort wird *προκαθήμενος* zweimal gebraucht, erstens für den Bischof (Vers 1), zweitens für die Presbyter und Diakone, die ihn umgeben (Vers 2). An beiden Stellen hat das Wort einen amtlich-hierarchischen Sinn. Doch kommt der Begriff im Römerbrief selbst schon vor, nur elf Worte getrennt von der hier erörterten Stelle. In der Grußadresse wird von der römischen Kirche gesagt, daß sie »den Vorsitz führt im Raum des Gebietes der Römer«. Die römische Kirche präsidiert demnach im Raum von Rom, d. h. im Umkreis der unmittelbaren Nachbargemeinden. Ein Primat in der Gesamtkirche wird zwar mit diesen Worten nicht ausdrücklich ausgesprochen⁶. Der Ausdruck *προκαθιμένη* besagt aber mehr als eine sittlich-religiöse Auszeichnung der Christen Roms, ihres Glaubens und ihrer Liebe. »Das besondere Ansehen und eine *tatsächliche* Vorrangstellung der römischen Gemeinde ist bereits deutlich zu spüren«⁷.

Worin dieser Vorrang besteht, soll nun durch die Untersuchung des Begriffes Agape gezeigt werden. Auch für diesen Ausdruck haben Funk und Harnack die jeweils extremsten Deutungen gegeben. Funk übersetzt Agape mit Liebesbund im Sinne von Gesamtkirche und sieht in der Redewendung ein direktes und unmittelbares Zeugnis für den Jurisdiktionsprimat Roms. Für die Deutung von Agape als »Kirche« weist Funk auf mehrere andere Stellen in den Ignatianischen Briefen hin⁸. Trall 3, 2 wird der Bischof »Abbild der Liebe« genannt, wobei mit Agape die Kirche von Tralles gemeint ist. Die Gemeinde von Troas setzt Ignatius gleich mit der Agape: »Es grüßt euch die Liebe der Brüder von Troas« (Phil 11, 2; Smyrn 12, 1). Im Schlußwort des Römerbriefes selbst steht die Agape im unmittelbaren Zusammenhang mit der Kirche: »Es grüßt euch mein Geist und die Agape der Kirchen, die mich im Namen Jesu Christi aufgenommen haben« (Rom 9, 3). So entbehrt Funks Deutung nicht eines beachtlichen Fundamentes in den Texten selbst. Jedoch gerade die zuletzt herangezogene Stelle spricht dagegen, Agape und Kirche begrifflich gleichzusetzen. Davon abgesehen, daß nicht von »Kirche« sondern von »Kirchen«, also von der Mehrzahl gesprochen wird, ist zu beachten, daß beide Worte in verschiedenem Kasus gebraucht werden: »Es grüßt euch die Agape der Kirchen.« Kirche und Agape werden so zueinander in ein Verhältnis des Prinzips und des von ihm Bewirkten gestellt. Dieser Gebrauch des Genetivs erinnert an die Gepflogenheit in den paulinischen Briefen. Sie waren für Ignatius Vorbild, wie seine Redewendung

⁴ Vgl. a. a. O., 433.

⁵ Vgl. Die apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von *Joseph A. Fischer*, München 1956.

⁶ Vgl. a. a. O., 129.

⁷ Vgl. *Berthold Altaner*, Patrologie. Freiburg 1958⁵, 86.

⁸ Vgl. *Lang* a. a. O., 147.

Rom 9, 2 beweist: »Ich aber scheue mich, einer von ihnen zu heißen; denn ich bin es als ihr Letzter und als eine Fehlgeburt auch nicht würdig; doch durch Erbarmen bin ich jemand, wenn ich zu Gott gelange.« Dieser Vers klingt an Paulus 1 Kor 15, 8 f und Eph 3, 8 an. So ist der Bedeutungsgehalt von »Agape« weiter als derjenige von »Kirche«. Andererseits wird die Agape durch die Kirche bewirkt.

Was bedeutet also Agape? Die erste entscheidende Untersuchung dieses Wortes im Zusammenhang mit unserer Römerbriefstelle ging aus dem dogmatischen Seminar von Karl Adam in Tübingen hervor und wurde 1927 in »Theologie und Glaube« veröffentlicht⁹. Der Verfasser dieser Arbeit, Johannes Thiele, grenzt seine Untersuchungen nicht auf das Verhältnis von Agape und Kirche ab, sondern fragt nach der Bedeutung von Agape im theologischen Sprachgebrauch des hl. Ignatius. Der Kirchenvater sieht in der Agape den Grund und das innerste Wesen, aus denen der Glaube der christlichen Gemeinden lebt. Als praktische Auswirkungen der Agape werden auch Bruderliebe und Liebeswerk in den Briefen genannt, aber der Begriff Agape besagt mehr, wie Thiele an Hand verschiedener Stellen zeigt¹⁰. Im Brief an die Trallianer sagt Ignatius, er habe in der Person ihres Bischofs, der zu ihm reiste, das Abbild ihrer Agape empfangen (Trall 3, 2). Im selben Brief bittet er jene Gemeinde um ihr Gebet, »da ich eurer Liebe bei Gottes Barmherzigkeit bedarf« (Trall 12, 3). Im Schlußwort schreibt er ihnen: »Es grüßt euch die Liebe der Smyrnäer und Epheser« (Trall 13, 1). Eine ähnliche Ausdrucksweise finden wir in den Briefen an die Römer (9, 3), an die Philadelphier (11, 2) und an die Smyrnäer (12, 1). Daß Agape für Ignatius mehr bedeutet als eine sittliche Grundhaltung oder praktische Nächstenliebe, beweist ihr Zusammenhang mit dem Glauben. Agape und Glaube werden wiederholt zusammengenannt. Der Glaube ist Führer nach oben, die Liebe der Weg zu Gott (Eph 9, 1). Wenn irgendwo, so darf man bei Ignatius von einer »mystischen Theologie« sprechen, nennt er sich doch selbst in den Grußadressen aller Briefe »Gottesträger«, Theophorus. Glaube und Liebe führen zur Gottvereinigung und dadurch zum vollkommenen Frieden. Von diesem schreibt Ignatius an die Epheser: »Nichts ist vortrefflicher als ein Friede, an dem jeglicher Kampf himmlischer und irdischer Mächte scheitert. Hiervon entgeht euch nichts, wenn ihr in vollkommener Weise den Glauben und die Liebe, die Anfang und Ende des Lebens sind, auf Jesus Christus richtet. Anfang ist der Glaube, Ende die Liebe; beides aber vereinigt, das ist Gott. Alles andere, was zur Tugendhaftigkeit gehört, folgt daraus« (13, 2–14, 1). Hier ist ein Kompendium der christlichen Agape aufgestellt. Wer von Gott erfüllt ist durch Glaube und Agape, der lebt aus Gott und handelt nach seinem Willen. Die Agape ist entscheidend; in ihr erhalten die Gläubigen »die Prägung Gottes« (Magn 5, 2). Thiele sagt ab-

⁹ Johannes Thiele, »Vorrang in der Liebe«. Eine Untersuchung über »Προκαθιμένη τῆς ἀγάπης« In: Theologie und Glaube 19 (1927) 701–709.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 705.

schließend: »So besagt für Ignatius das kleine, schlichte Wort ‚Agape‘ die Fülle aller jener geheimnisvollen Wirklichkeiten, die mit der Liebestat Christi wesensmäßig gesetzt sind: Christi Liebe, den Liebesbund seiner Glieder, ihren gemeinsam eucharistischen Kult, ihren Dienst am Nebenmenschen – all das Neue, das mit Christi Liebe in die Welt trat und das Wesen des Christentums ausmacht»¹¹. Daß diese Theologie in der Nähe derjenigen des Evangelisten Johannes steht, ist offenbar. Thiele nennt Ignatius einen geistigen Schüler des hl. Johannes¹². Nach Fischer kannte Ignatius sicher jene Theologie, »wie sie uns bei Johannes begegnet«. Ob er auch die Schriften des Evangelisten kannte, sei nicht eindeutig erwiesen¹³.

Diese Deutung Thieles ist durch die umfangreiche Studie von Warnach über die Agape bestätigt worden¹⁴. Die für unsere Untersuchung wichtigsten Ergebnisse dieses Werkes sollen hier zusammengefaßt werden. Agape ist ein typisch frühchristliches Wort, das vor Paulus und Johannes kaum im Sinne von »Liebe« gebraucht wurde. Daraus erkennen wir, wie dieses Wort etwas ganz Neues bezeichnen sollte, das nur im christlichen Bereich gilt¹⁵. Durch diese Feststellung soll nicht gesagt werden, daß die Gottesliebe außerhalb der christlichen Offenbarungsreligion nicht bekannt ist. Warnach zeigt in den ersten zwei Kapiteln seines Werkes die Bedeutung der Gottesliebe in der Religionsgeschichte außerhalb des Christentums auf¹⁶. Vielleicht haben wir Christen in der Absicht, die Bedeutung der neutestamentlichen Liebe möglichst zu erhöhen, auf das Phänomen der Gottesliebe bei den »Heiden« bisher zu wenig geachtet. In glücklicher Weise hat hier Thomas Ohm eine Lücke ausgefüllt. Sein Werk über die Gottesliebe bei den Nichtchristen¹⁷ führt uns in ein Gebiet, das wohl bisher nur dem Religionswissenschaftler näher bekannt war. Wir erfahren, daß die Gottesliebe bei den Nichtchristen viel verbreiteter war und viel entscheidender ihr Verhältnis zur Gottheit bestimmte, als wir es bisher zu sehen gewohnt waren. Nach dem Studium von Ohms Werk möchte man in der Gottesliebe ein Wesensmerkmal der religiösen Beziehung des Menschen zu Gott sehen. Wenn dies für die Gottesliebe der Nichtchristen gilt, so trifft für die Agape der neutestamentlichen Offenbarung in noch höherem Maß zu, daß sich in ihr das Wesen der christlichen Religion erweist. Auf eine kurze Formel gebracht, läßt sich vielleicht sagen: Das Wesen der Religion ist Gottesliebe, das Wesen der christlichen Offenbarungsreligion ist die Agape. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß die Agape

¹¹ Vgl. Thiele a. a. O. 707.

¹² Vgl. a. a. O.

¹³ Vgl. Fischer a. a. O., 122.

¹⁴ Viktor Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Düsseldorf 1951.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 17 f.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 33–88.

¹⁷ Thomas Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Kraling vor München 1950.

nicht nur mehr ist als die Gottesliebe der Nichtchristen, sondern etwas wesentlich Neues darstellt. »So schwer es hält, bei denen, die Gott lieben, Typen aufzustellen und zu beschreiben, so leicht ist es, die spezifisch nichtchristliche Liebe zu Gott von der spezifisch christlichen zu unterscheiden. Jene Liebe zu Gott, welche die Idee Gottes von der Agape verwirklicht, ist etwas total anderes als die Liebe zu Gott, die der Nichtchrist sich selbst ausdenkt und mit eigenen Kräften in sich erweckt und hegt... Agape zu Gott ist jene Liebe, die Gott uns offenbart hat, die Christus wirkt und prägt und welche die Liebe Jesu zu Gott zum Vorbilde hat«¹⁸.

Warnach¹⁹ weist auf ein Wort hin, das im ersten Johannesbrief steht und welches »die gültigste Aussage über Gotteswesenswirklichkeit« enthält: »Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, weil Gott Agape ist« (1 Jo 4, 8). Dieses Wort besagt nicht nur, daß Gott liebevolle Gesinnung gegen seine Geschöpfe trägt und darum »liebenswürdig« ist, sondern daß Gott wesenhaft Agape ist. So ist Agape zuerst Tat Gottes²⁰, Wesensäußerung Gottes, in der die Liebe Christi zum Vater lebt²¹. Nur im Geist (Pneuma) kann die Agape empfangen und geübt werden. Agape, Pneuma und göttliches Sein stehen in enger Beziehung und Wechselwirkung zueinander. Das göttliche Sein ist Pneuma und Agape: Pneuma im Sein, Agape im Handeln, im Vollzug²². Dabei zieht Warnachs Darstellung einen klaren Grenzstrich sowohl gegenüber Hegel wie auch gegen jede Art von Pietismus. Agape ist weder das Mittel einer Art Selbstverwirklichung des Göttlichen im Menschen noch eine magisch wirkende Kraft, die mit der Gottheit verbinden soll. Vielmehr erfolgt durch sie im Pneuma der höchste Anruf der Person. In der Agape geschieht nicht nur göttliches Erbarmen mit der Hilfsbedürftigkeit des verlorenen Menschen, sondern fordernde Begegnung mit der Person²³. Die erbarmende Gottesagape neigt sich zum Sünder herab, nicht weil sie Gefallen an seinem Elend findet, sondern weil sie auch im Sünder die Person erblickt, die Gegenstand der Liebe als einer personalen Bewegung sein kann. Anders wäre die Wechselbeziehung von trinitarischer Liebe und Jüngerliebe nicht zu verstehen, auf welche uns die hl. Schrift wiederholt hinweist, wie Warnach zeigt²⁴: »Wie (καθώς) der Vater Christus liebt (Jo 15, 9; vgl. 3, 35) und Christus den Vater (15, 10; vgl. 14, 31), so lieben auch der Vater (17, 23) und Christus die Jünger (15, 9; vgl. 14, 21) und in derselben Weise sollen diese einander lieben (13, 34; 15, 12; 1 Jo 4, 11).« Zur Agape gehört somit die Gemeinschaft im feinsten und tiefsten Sinn dieses Wortes, und zwar eine Gemeinschaft, die nicht nur in einem unverbindlichen Versammeltsein vieler Einzelner besteht, sondern von

¹⁸ Vgl. *Ohm* a. a. O., 381.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 167 f.

²⁰ Vgl. *Warnach*, a. a. O., 174.

²¹ Vgl. a. a. O., 176.

²² Vgl. a. a. O., 274 ff.

²³ Vgl. a. a. O., 296.

²⁴ Vgl. a. a. O., 449.

einer *Ordnung der Liebe* getragen wird, die sich im Gehorsam erweist. Auch dafür ist die trinitarische Liebe Vor-Bild: »Der Vater liebt Christus, weil (ὅτι) dieser seinen Auftrag oder sein ‚Gebot‘, d. h. die Liebe, erfüllt und sich deshalb in den Tod dahingegeben hat (Jo 10, 17; 15, 10; vgl. 17, 24), und der Vater liebt uns, weil wir Christus lieben und seine Gebote halten (14, 21; 23 f; vgl. 14, 15; 15, 10; bes. 16, 27: φιλεῖν; auch 8, 42; 15, 23).« Diese Ordnung der Liebe ist nicht gewaltsam, der Gehorsam ist nicht erzwungen, sondern tief im Wesen Gottes und in seinem gnadenvollen Tun mit dem Menschen begründet, da wir Gott und die Brüder nur lieben können, weil der Vater uns zuerst geliebt und seinen einzigen Sohn für uns geopfert hat (1 Jo 4, 19 ff; vgl. 4, 10–12; 5, 1 f).

Die Wirklichkeit aber, in der diese Gemeinschaft der Liebe Gestalt gewinnt, ist die Kirche. Warnach bezeichnet sie als die leibgewordene Christusagape²⁵. Kirche und Pneuma hängen aufs engste zusammen. Weil das Christuspneuma Sendung und Amtsgewalt verleiht, steht die Kirche mit ihren gemeinschaftsbildenden Kräften: Hierarchie und Gläubigen, im Geheimnis der Christusagape. Das wesentliche Kennzeichen dieser Gemeinschaft ist die Einheit. Wer diese verletzt, handelt dem Gottespneuma entgegen. Darum liegt es durchaus im Anliegen der Ignatiusbriefe, immer wieder zur Einheit mit dem Bischof zu mahnen. Von der Sorge um die Einheit zwischen Hierarchie und Volk ist auch der erste Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth erfüllt. Perler²⁶ hat auf inhaltliche Beziehungen zwischen diesem Korintherbrief und dem Römerbrief des hl. Ignatius hingewiesen. Das Eingreifen der römischen Gemeinde diente damals der Einheit der Kirche von Korinth. Ignatius erhofft sich eine ähnliche Hilfe Roms für die nun verweiste Kirche Antiochiens. Das autoritäre Handeln Roms im Falle Korinths – als solches sah es Ignatius an²⁷ – war getragen und bestimmt durch die Agape.

Die Sprache des hl. Ignatius ist diejenige einer mystischen Theologie. Sein Wort rührt an die Tiefen des göttlichen Geheimnisses und will von diesem reden. Begehen wir nicht einen Fehler, wenn wir bei diesem mystischen Theologen nach einem Zeugnis für den Rechtsprimat des römischen Bischofs suchen? Ja und nein. Das in feste Formen geprägte Dogma dient der Formulierung des göttlichen Geheimnisses; dieses ist das obiectum primarium unseres Glaubens²⁸. Mir scheint es fehlt am Platze, bei Ignatius von Antiochien das auf dem Vaticanum formulierte Dogma des römischen Jurisdiktionsprimates zu suchen. Man kann jedoch sagen: Das Geheimnis, das in diesem Dogma formuliert und ausgesprochen wurde, ist von Ignatius gemeint, wenn er die römische Gemeinde als diejenige bezeichnet, die führend ist in der Agape, d. h. im Mysterium der von Christus geoffenbarten göttlichen Liebe. Um dieser Liebe willen und in ihr soll die

²⁵ Vgl. a. a. O., 550 ff.

²⁶ Vgl. a. a. O., 450.

²⁷ Vgl. Perler, a. a. O., 451.

²⁸ Vgl. Garrigou-Lagrange O. P., *De revelatione I*, Rom 1950, 174.

römische Gemeinde die Sorge für die verwaiste Kirche von Antiochien übernehmen, wie sie einst Sorge trug für die bedrohte Einheit der Kirche von Korinth. Einheit und heilige Ordnung stehen nicht außerhalb der Agape oder gar im Gegensatz zu ihr, sondern sind Erweis des göttlichen Pneuma. So bezeugt die Kirche die göttliche *Agape*; *in ihr* aber hat die römische Gemeinde den Vorrang.

Die heutige Theologie hat wieder ein vertieftes Verständnis für eine theologische Sprache, die nicht nur in einer Spekulation über das formulierte Dogma besteht, sondern in der das Mysterium selbst zu reden anhebt. Von dieser Art ist die theologische Sprache der Väter. So ist uns das Wort des Ignatius von Antiochien nicht nur wertvoll als ein frühes Zeugnis für eine dogmatische Entwicklung, die in einem echten, traditionsgerechten Sinne zum Dogma des Vaticanums führte. Der Theophrastus Ignatius führt uns ein in das Mysterium der Kirche, ihrer Einheit und ihrer heiligen Ordnung, das in der Agape, in der von Christus offenbarten Gottesliebe, seinen Ausdruck findet.

DIE IDEENLEHRE PLATONS IM URTEIL DES AQUINATEN

Von Johannes Bauer

Es ist nicht möglich, auf wenigen Seiten zu sämtlichen Einzelpunkten der *platonischen Ideenlehre* Stellung zu nehmen. Wir legen uns deshalb eine Beschränkung auf und untersuchen nur folgende Hauptthesen:

Als ontisches Gegenüber entsprechen unseren abstrakten Begriffen ewige, wandellose, notwendige, bloß dem Verstande zugängliche Gegenstandseinheiten, und diese heißen *Ideen*. Wie viele ihrer sind, lassen wir wohl am besten dahingestellt; wir merken lediglich an, daß Platon auch für Ideen von sogenannten *gemischten* Vollkommenheiten eintritt¹. Sodann bilden die Ideen ein Reich für sich, weshalb man sie mit Recht *οδοίαι χαρισται* (*κεχωρισμέναι*) genannt hat. Nun, was abgesondert ist, ist stets von etwas abgesondert, und dieses Etwas sind im vorliegenden Fall die Sinnendinge, die zu den Ideen im Verhältnis der *Teilhabe* stehen. Allerdings schillert das Wort Teilhabe in vielen Bedeutungen; hier aber möchte es ausdrücken, daß die Sinnendinge als unvollkommene Nachbildungen fungieren, die hinter den Ideen, ihren unerreichten und unerreichbaren Vorbildern, wesensmäßig zurückbleiben². Ferner ragt unter den Ideen das *Gute an sich* in einzigartiger Weise heraus. »Was den Dingen, die erkannt werden, Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist die Idee des Guten. Diese mußt du dir jetzt als die Ursache der Erkenntnis und Wahrheit vorstellen... Aber so schön sie auch beide sein mögen, Erkenntnis und Wahrheit, so wirst du doch das Richtige treffen mit der Annahme, daß sie selbst noch etwas Schöneres ist als diese. Wie es nun aber in bezug auf Licht und Sehen richtig ist, sie wohl für sonnenartig zu erklären, falsch dagegen, sie für die Sonne selbst zu halten, so steht es auch mit der Erkenntnis und Wahrheit: sie beide für verwandt mit dem Guten zu halten, ist recht, sie aber für das Gute selbst zu

¹ Gemäß *Politeia* 596 wäre überall da eine Idee anzunehmen, wo wir mehrere Dinge mit demselben Namen bezeichnen. Man lese auch *Parmenides* 130: »Wohl hat es mich manchmal beunruhigt, ob es mit allen Dingen gleich stünde (d. h. ob auch Ideen von geringfügigen und verächtlichen Dingen anzunehmen wären). Dann aber, wenn ich dabei stehenblieb, machte ich mich schnell wieder davon, aus Furcht, ich würde in einen Abgrund von Torheit versinken und darin umkommen.« Darauf wird geantwortet: »Du bist eben noch jung, und die Philosophie hat dich noch nicht so ergriffen, wie sie dich, wie ich glaube, einmal ergreifen wird, wenn du keines dieser Dinge gering achtest.« Natürlich muß ein so weit gespannter Ideenhimmel auf Widerspruch stoßen. Platon hat das selbst gefühlt, aber seine nachträglichen Korrekturen greifen nicht durch.

² Es ist hier nicht von der bloß logischen, sondern von der *ontologischen μέθεξις* die Rede, die nach *Parmenides* 132 in nichts anderem besteht, als daß die Sinnendinge den Ideen nachgebildet sind. Vgl. auch *Politeia* 596 ff. und *Timaios* 28 ff. Anderswo freilich scheint Platon wieder anders zu lehren.

halten, ist nicht recht, vielmehr steht das Gute selbst auf einer noch höheren Stufe... Wie die Sonne Werden, Wachstum und Nahrung verleiht, ohne selbst ein Werden zu sein, so mußt du auch sagen, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten zuteil werde, sondern daß es Sein und Wesen von ihm habe, so daß das Gute nicht das Sein ist, sondern an Würde und Kraft noch über das Sein hinausragt«³. Diese Äußerung ist zwar nicht unmißverständlich, sie wird auch nicht einheitlich interpretiert. Immerhin dürfen wir sagen, daß das subsistierende Gute nach Platon mit der *Gottheit* zusammenfällt⁴. Doch ist der platonische Gott keine echte *causa creatrix*, sondern ein *Demiurg*, der eine unverursachte und unerkennbare Materie nach ewigen Vorbildern, d. h. nach den Ideen gestaltet⁵.

Wie stellt sich zu dieser Lehre der hl. Thomas? Welches ist nach ihm vor allem ihr Ursprung? Jedermann weiß, daß für den Doctor angelicus die Ideenkritik des *Stagiriten* wegweisend ist. Aber gleichzeitig gewahren wir auch, daß Thomas in mehr als einem Punkt von Aristoteles abrückt. Ja, wir sind nicht wenig überrascht, wenn wir u. a. vernehmen: »Weil Platon einsah, daß die verstandbegabte Seele unstofflich ist und auf unstoffliche Weise erkennt, hielt er dafür, daß die Formen der erkannten Dinge auf unstoffliche Weise für sich bestünden«⁶. Aristoteles jedenfalls dürfte hier anderer Auffassung sein; auch dann, wenn er erklärt: »(Nach Empedokles) sehen wir mit der Erde (in uns) die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, mit dem Feuer das verzehrende Feuer, mit der Liebe die Liebe und mit dem traurigen Streit den Streit. In derselben Weise läßt auch Platon im Timaios die Seele aus den Elementen entstehen; denn Gleiches werde durch Gleiches erkannt, die Dinge aber bestünden aus den Grundursachen«⁷. Es kommt nämlich sehr darauf an, ob hier die Ideen nach unserer *Seele* näher bestimmt werden oder ob das *Umgekehrte* der

³ Politeia 508.

⁴ Vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 1 (1889⁴) S. 712: »Kann neben den Ideen, wenn sie allein das wahrhaft Wirkliche sind, ein von ihnen verschiedenes gleich ursprüngliches Wesen Raum finden? Müßte nicht vielmehr auch von der Gottheit gelten, was von allem außer der Idee gilt, daß sie das, was sie ist, nur durch Teilnahme an der Idee ist, was sich doch mit dem Begriff der Gottheit in keiner Weise verträgt? Wie wir uns daher wenden mögen, die Einheit des platonischen Systems läßt sich nur durch die Annahme herstellen, daß Platon seiner eigentlichen Meinung nach die bewegende Ursache von der begrifflichen, die Gottheit von der obersten Idee, der des Guten, nicht getrennt habe.«

⁵ Auf die Idealzahlenlehre brauchen wir hier nicht einzugehen. Auch Aristoteles, Met. 1078, mahnt, zunächst die Ideenlehre allein zu untersuchen, ohne sie mit dem Wesen der Zahl in Verbindung zu bringen.

⁶ Summa theol. I, q. 84, a. 1. Siehe auch I, q. 85, a. 1: »Plato autem, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc, quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separata.« Ferner In I Met. lect. 10: »(Plato) credidit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam.« Wir beabsichtigen übrigens nicht, jeweils *alle* in Betracht kommenden Äußerungen des Aquinaten anzuführen. Hinweise auf Parallelstellen finden sich in den meisten Sachverzeichnissen der Thomas-Ausgaben.

⁷ De anima 404.

Fall ist. Wir müssen uns wohl oder übel für das zweite entscheiden⁸. Auch im Phaidon leitet Platon die Unvergänglichkeit der Ideen nicht von der Unsterblichkeit unserer Seele her; wir lesen dort gerade entgegengesetzt: »(Muß man nicht annehmen), daß dem Göttlichen und Unsterblichen und Übersinnlichen und Einfachen und Unauflöslchen und immer sich Gleichbleibenden die Seele am ähnlichsten ist?... Können wir etwas vorbringen, das für das Gegenteil spräche? Nein. Wenn dem aber so ist, kommt es dann nicht... der Seele zu, ganz oder wenigstens nahezu unauflöslch zu sein?⁹« Überdies stellt die fragliche Timaiosstelle eine *nachträgliche* Überlegung dar, der die vollentwickelte Ideenlehre schon vorausgeht; sie macht also sozusagen erst post festum von sich reden.

Wir möchten auch nicht dem folgenden Satze ohne weiteres zustimmen: »Um retten zu können, daß wir durch den Verstand eine sichere Wahrheitserkenntnis haben, nahm Platon außer den Körperdingen um uns noch eine andere, von Stoff und Bewegung getrennt bestehende Gattung von Seienden an, die er Artformen oder Ideen nannte«¹⁰. Eigentlich war es dem Begründer der Ideenlehre nicht um die Rettung, sondern um die *Deutung* des Phänomens der *ἐπιστήμη* zu tun. M. a. W. nachdem Platon mit den sokratischen Begriffsbestimmungen bekannt wurde, »nahm er an, daß sich diese auf etwas vom Sinnlichen Verschiedenes bezögen, denn unmöglich könne eine allgemeine Begriffsbestimmung etwas Sinnliches zum Gegenstand haben, da sich dieses in stetem Wechsel befinde. Er gab nun dieser Art von Seienden den Namen Ideen und lehrte, das Sinnliche sei neben diesen und werde nach ihnen benannt«¹¹. Nehmen wir noch ein Dreifaches hinzu, erstens, daß der Grieche von Haus aus geneigt ist, Begriffe und Vor-

⁸ Genau so urteilt Thomas in seinem Kommentar zu De anima I lect. 4: »(Aristoteles) ponit opinionem Platonis, dicens quod Plato etiam facit animam ex principiis constitutam esse. Et quod hoc sit verum, scilicet quod Plato dicat animam compositam ex principiis rerum, probat per triplex dictum Platonis. Primum est, quod ipse dicit in Timaeo. Ibi enim dicit duo esse elementa seu principia rerum, scilicet idem et diversum. Quaedam enim natura est, quae semper eodem modo se habet, et est simplex, sicut sunt immaterialia; et hanc naturam vocat ‚idem‘. Quaedam vero natura est, quae non semper eodem modo se habet, sed transmutationem suscipit et divisionem, sicut sunt materialia, et hanc vocat ‚diversum‘. Ex istis duobus, scilicet ex eodem et diverso animam dicit esse compositam: non quod sint ista duo in anima ut partes, sed quod sunt quasi media, et quod natura rationalis animae superioribus et omnino immaterialibus sit inferior et deterior, et materialibus et inferioribus sit nobilior et superior. Et ratio huius erat...: simile cognoscitur simili. Unde si anima cognosceret omnia, et idem et diversum sunt principia, ponebat animam esse ex istis duobus compositam eodem modo quo dictum est, ut inquantum habet de natura identitatis, cognosceret ea, quae ponit idem; inquantum vero de natura eorum, quae vocat diversum, cognosceret diversum scilicet materialia...« D. h. soll die Seele alles zu erkennen imstande sein, so muß sie aus den Elementen von allem bestehen. Diese Elemente gehen hier der Natur der Seele logisch voraus.

⁹ Phaidon 80.

¹⁰ Summa theol. I, q. 84, a. 1.

¹¹ Aristoteles, Met. 987. Diese Stelle kennt selbstverständlich auch Thomas, doch bewertet er sie anders als wir. Oder wir müssen annehmen, daß Thomas über ein und dasselbe bald so, bald anders denkt. Wohlgemerkt, Gegenstand des Wissens kann nach Platon ausschließlich, was wandel-

stellungen zu hypostasieren, des weiteren, daß die Mathematik in den Augen Platons »durch und durch einen Zug zum Seienden hin« hat¹², und drittens, daß es merkwürdig wäre, wenn nur das Unvollkommene und Relative existierte, das bestimmende Vollkommene und Absolute aber nicht: dann dürfte der Ursprung der berühmten Zweiweltentheorie Platons im großen und ganzen aufgedeckt sein¹³.

Doch fragen wir jetzt: Worin liegt wohl der Hauptfehler, den Platon begeht? Darauf gibt uns der Aquinate zur Antwort: »Wie es scheint, ist Platon darin von der Wahrheit abgekommen (den folgenden Gedanken kennen wir schon, betrachten ihn jetzt aber unter einem neuen Gesichtspunkt), daß er annahm, jedes Erkennen finde nach Weise einer Verähnlichung statt, und glaubte, die Form des Erkannten sei notwendig im Erkennenden in der Weise, wie sie im Erkannten ist. Er bedachte nun aber, daß die Form des erkannten Dinges im Verstande allgemein, unstofflich und unbeweglich ist, was aus der Tätigkeit des Verstandes erhellt, der auf allgemeine Weise und in einer Art Notwendigkeit erkennt. Die Tätigkeitsweise richtet sich nämlich nach der Weise der Form des Tätigen. Und darum hielt er dafür, daß die vom Verstand erfaßten Dinge auf diese Weise, nämlich stofflos und unbeweglich, in sich selbst bestehen müßten«¹⁴. Soweit der hl. Thomas.

Wer indes mit der Doktrin des *Stagiriten* vertraut ist, wird hier zweifellos aufhören; aufhören deshalb, weil nach Aristoteles, dem sich auch Thomas anschließt, eine Potenz nur durch ihre Tätigkeit erkannt werden kann, und zur Tätigkeit, hören wir weiter, führt der Weg über den entsprechenden *Gegenstand*¹⁵. Ob das wahr oder falsch ist, kann uns hier einerlei sein; in jedem Fall aber müßte gezeigt werden, wieso Platon noch über eine andere Möglichkeit zu

los ist, sein. Wo also echtes Wissen, da auch wandellose Objekte. Platon selbst braucht deshalb nur noch nach der *besonderen Weise* des Wirklichseins des Wandellosen zu fragen.

¹² Politeia 523. Ebd. 527: »Die geometrische Erkenntnis hat das immer Seiende zum Gegenstand ... Für die bessere Erfassung aller übrigen Lehrfächer ist jener, der sich mit der Geometrie vertraut gemacht hat, unendlich im Vorteil vor dem, der es nicht getan hat.«

¹³ Die überspitzte Einheitslehre der Eleaten stand der Konzeption des Ideenkosmos wohl mehr im Wege, als sie zu ihr hinführen konnte. Sie wird auch nicht von *Aristoteles*, Met. 987, erwähnt. Ebenso fehlen die Eleaten bei *Diogenes Laertios*, Leben und Meinungen berühmter Philosophen III 8.

¹⁴ Summa theol., q. 84, a. 1. Dazu In I Met. lect. 10: »(Plato,) quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum. Unde posuit et mathematica esse separata et species.«

¹⁵ Vgl. In I De anima lect. 8: »In natura enim animae hoc est, ut iudicium de aliqua potentia animae sumatur ex actu seu operatione ipsius potentiae, iudicium vero operationis ex obiecto: potentiae enim cognoscuntur per actus, actus vero per obiecta. Et inde est, quod in definitione potentiae ponitur eius actus, et in definitione actus ponitur obiectum.« Siehe auch *J. Gredt*, Die aristotelisch-thomistische Philosophie (1935) I S. 386: »Zu einer genaueren Erkenntnis über die

erkennen verfügen kann. Davon abgesehen ist unsere Seele nach Platon zwar den Ideen verwandt, aber keineswegs wesensgleich¹⁶. Von strenger *Gleichartigkeit* kann hier also keine Rede sein. Man könnte auch fragen, worin eigentlich nach dem *Aquinaten* der unserem Verstand genau proportionierte Gegenstand bestehen soll. Die Antwort wird lauten: In der abstrakten Körperwesenheit, die den empirischen Dingen *immanent* ist¹⁷. Gut; aber ein derartiger Gegenstand kann alles sein, bloß keine platonische transzendente Idee. Um zum Ideenreich Platons vorzudringen, müssen wir, was abstrakt ist, aus seiner Abstraktheit herausführen, indem wir es *idealisieren*¹⁸. Was gibt uns aber zu einer solchen Idealisierung das Recht?

Nun, Platon wird nicht müde, in immer neuen Wendungen darzutun, daß der Gegenstand unseres Wissens allem Werden und Vergehen entrückt sei. Zwar hat das schon *Sokrates* ausgesprochen, aber wo dieser Gegenstand gefunden werde, darüber hat er, der Ethiker und Praktiker, noch keine Untersuchungen angestellt. Hier geht Platon über seinen Lehrer hinaus¹⁹. Die Sinnendinge, vernennen wir jetzt, sind unfähig, der von der *ἐπιστήμη* geforderten Wandellosigkeit Genüge zu tun. Folglich verlangt die Tatsache des Wissens einen von den Sinnendingen *verschiedenen* Bereich von Gegenständen, die im höchsten Sinne *sind*, während die flüchtigen, unbeständigen Sinnendinge sowohl *sind* als auch *nicht sind*²⁰. Ja, »weder davon, daß sie sind, noch davon, daß sie nicht sind, kann

Natur der Seele und des Verstandes gelangen wir nur durch Schlußfolgerung: Aus den Allgemeinbegriffen des Verstandes leiten wir ab, daß er ein anorganisches Vermögen ist; hieraus folgt dann, daß er vom Stoffe unabhängig und geistig ist. Aus der Geistigkeit des Verstandes folgern wir die Geistigkeit der Seele. Desgleichen stellen wir nur durch Schlußfolgerung fest, daß die Seele, der Verstand, die Verstandestätigkeit, das eingeprägte und ausgeprägte Erkenntnisbild sachlich voneinander zu unterscheiden sind. Denn durch das einfache Zurückdenken werden sie so dunkel und verworren aufgefaßt, daß sie nicht voneinander unterschieden werden.«

¹⁶ Siehe oben Anm. 8.

¹⁷ Summa theol. I, q. 85, a. 1: »Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scil. sensus... Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis neque est aliquo modo materiae corporali coniuncta, sicut intellectus angelicus... Intellectus autem humanus medio modo se habet: non est enim actus alicuius organi, sed tamen est virtus animae quaedam, quae est forma corporis... Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia.«

¹⁸ Doch ist zu beachten, daß auch das Idealisieren von manchen als Abstrahieren (abstractione formali abstrahere) bezeichnet wird.

¹⁹ Vgl. z. B. *Aristoteles*, Met. 1078, wo uns versichert wird, daß *Sokrates* noch an keine Transzendenz der abstrakten Inhalte gedacht hat.

²⁰ Auf diesen *λόγος ἐκ τῶν ἐπιστημῶν* kommt Thomas wiederholt zu sprechen. Vgl. etwa In I Met. lect. 10: »Plato ideas posuit immutabiles ad hoc, quod de eis possent esse scientiae et definitiones.« Ebd. lect. 15: »Quia enim Platoni videbatur, quod omnia sensibilia semper essent in motu, voluit aliquid ponere extra sensibilia fixum et immobile, de quo posset esse certa scientia.« In VII Met. lect. 15: »Platonici ad hoc praecipue ponebant ideas, ut eis adaptarentur et definitiones et demonstrationes, quae sunt de necessariis, cum ista sensibilia videantur omnia in motu consistere.« Siehe auch oben Anm. 11.

man sich eine haltbare Vorstellung machen, noch auch davon, daß sie beides sind oder keines von beiden. Was willst du also mit ihnen anfangen? Kannst du ihnen eine bessere Stelle anweisen als in der Mitte zwischen dem Sein und dem Nichtsein? Denn da werden sie weder dunkler erscheinen als das Nichtseiende, um etwa noch einen höheren Grad des Nichtseins darzustellen, noch heller als das Seiende, um etwa noch einen höheren Grad des Seins zu bilden«²¹.

Oder in anderer Darstellung: »Erscheinen nicht gleiche Steine oder Hölzer dem einen als gleich, dem anderen nicht? Gewiß. Aber erschien dir schon einmal das Gleiche an sich als ungleich, oder die Gleichheit als Ungleichheit? Noch niemals. Also sind diese gleichen Dinge und das Gleiche an sich nicht dasselbe? Durchaus nicht... Wie nun? Geht es uns nicht folgendermaßen mit der Gleichheit von Hölzern und anderen Dingen, von denen wir eben sprachen: Scheinen sie uns in dem Maße wie das Gleiche an sich gleich zu sein, oder bleiben sie hinter dem vollkommenen Gleichen zurück? Sie bleiben sogar weit dahinter zurück... Unsere jetzige Untersuchung handelt nicht nur vom Gleichen, sondern auch vom Schönen an sich und vom Guten, vom Gerechten und Frommen an sich, ja von allem, dem wir in unseren Fragen und Antworten den Stempel ‚Welches ist‘ aufdrücken«²².

Hören wir noch einen dritten Gedanken: »Ist nicht das Fromme in jeder Handlung mit sich ein und dasselbe, und andererseits das Unfromme von allem Frommen das Gegenteil, selbst aber sich gleich, und alles, was unförmlich sein soll, im Besitz einer gewissen Gestalt (*ἔχον μὲν τινα ἰδέαν*) hinsichtlich seiner Unfrommheit?«²³ Wer diese Frage stellt, muß sie, wie es scheint, auch bejahen. Was soll aber diese eine Gestalt anders sein als die Frömmigkeit *an sich* usw.? Jedenfalls wäre es falsch, die empirischen frommen Handlungen mit dem *αὐτὸ τὸ ὅσιον* auf eine Stufe zu stellen. Bedeutet das nicht, daß die ideelle Einheit über die empirische Vielheit hinausragt und diese hinter jener zurückbleibt²⁴?

Allein, die Philosophie des hl. Thomas enthält Gedanken genug, die uns die Fragwürdigkeit der Annahmen Platons deutlich machen. Zweifellos ist die Welt, in der wir leben, von *Gesetzen* beherrscht. Es gibt also auch im Auf und Ab der Zeit gleichbleibende Tatbestände, d. h. solche, die stets in gleicher Weise wiederkehren²⁵. Noch mehr! Ein Ding, das *ganz* ohne Notwendigkeit wäre, ist völlig

²¹ Politeia 479.

²² Phaidon 74 f.

²³ Euthyphron 5.

²⁴ Strittig ist hier nur, ob Platon bereits im Euthyphron die Ideen als *οὐσίαι χωρισταί* auffaßt. Wenn übrigens die eben erwähnten drei Beweise danebengreifen, dann können jene Argumente, die Platon sonst noch vorbringt, erst recht nicht überzeugen; wir dürfen sie deshalb übergehen.

²⁵ An sich weiß das Platon ebenso gut wie Thomas, nur zieht er daraus nicht die entsprechenden Folgerungen. Wer überzeugt ist, daß die »Unregelmäßigkeit« in der Natur eine seltene Ausnahme sind, erkennt damit an, daß sich das Naturgeschehen *in der Regel* den Gesetzen fügt.

undenkbar. Niemand wird annehmen wollen, daß z. B., was sich bewegt, sich in derselben Hinsicht zugleich nicht zu bewegen vermag²⁶. Ebenso leuchtet ein, daß Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann²⁷. Daß also der und der Mensch in dem und dem Jahre geboren wurde, wird noch nach Milliarden von Jahren wahr sein²⁸. Auch das Wandelbare ist mithin wandellos, wenigstens müssen wir *verschiedene* Formen der Wandellosigkeit auseinanderhalten. Wer aber vom Objekt des Wissens eine Wandellosigkeit, wie sie nur Gott zukommen kann, verlangt, muß sich den Vorwurf der Willkür gefallen lassen.

Ferner kommt auch den abstrakten Seinsschichten, die den Sinnendingen *immanent* sind, eine Art immerwährender Existenz zu. So stirbt z. B. das Sosein Mensch gewiß nicht mit den Menschen von heute, sondern wird auch in den Menschen der Zukunft verwirklicht sein²⁹. Andererseits darf man die Denkbarkeit und Notwendigkeit von etwas nicht einfach dem *Dasein* gleichsetzen und

Das ist nicht wenig! Vgl. Summa c. gent. III 86: »Proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae, sed contingentes; possunt enim deficere *ut in paucioribus*... Non autem semper eodem modo se habent, sed *ut in pluribus*.« Was beweist aber, daß diese »Unregelmäßigkeiten« wirkliche und nicht bloß scheinbare sind? Was *für uns* unerwartet kommt, braucht nicht schon gesetzwidrig und irrational zu sein.

²⁶ Summa theol. I, q. 86, a. 3: »Contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod contingentia sunt. Alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socrates currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum necessaria est: necessarium est enim Socratem moveri, si currit.«

²⁷ Summa theol. I, q. 25, a. 4: »Sub omnipotentia Dei non cadit aliquid, quod contradictionem implicat. Praeterea autem non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Socrates sedet et non sedet, ita quod sederit et non sederit. Dicere autem, quod non sederit, est dicere, quod non fuerit. Unde praeterea non fuisse non subiaceret divinae potentiae.« Demnach sind auch geschichtliche Ereignisse allgemeingültig. Sie können zu keiner Zeit ungeschehen gemacht werden und sind von allen anzuerkennen; sie sind auch nicht ohne Ursachen und Motive, die uns sie »verstehen« lassen.

²⁸ Hier handelt es sich um die *logische* Wahrheit, die stets ein erkennendes Subjekt voraussetzt; ihr tatsächliches Bestehen ist also an das Dasein denkender Wesen geknüpft. Vgl. Summa theol. I, q. 16, a. 7: »Res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna.«

²⁹ De veritate I 15: »Ad decimum quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: universale perpetuum esse et incorruptibile, Avicenna dupliciter exponit. Uno modo ut dicatur esse perpetuum et incorruptibile ratione particularium, quae numquam incepterunt nec deficient secundum tenentes aeternitatem mundi; generatio enim est ad hoc secundum Philosophum, ut salvetur perpetuum esse in specie, quod in individuo salvari non potest. Alio modo ut dicatur esse perpetuum, quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui.« Hierzu Summa theol. I, q. 16, a. 7, ad 2: »Aliquid esse semper et ubique potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se, unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum; sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo quia non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum et tempus...; et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc.« Doch macht uns dieser letzte Satz stutzig. Wie soll etwas gerade insofern, als es von jeder Raum- und Zeitstelle *absieht*, an *jedem* Ort (ubique) und zu *jeder* Zeit (semper) zugegen sein?

aus Idealwesen Realwesen machen³⁰. Auch die Existenz von »Vernunftwahrheiten« will von Fall zu Fall bewiesen sein. Thomas lehrt ausdrücklich, daß selbst das Wesen *Gottes* dessen wirkliches Dasein nicht zu verbürgen vermag³¹. Natürlich, sind die Ideen lebendige, in die Sinnenwelt hinüberwirkende Ursachen³², dann existieren sie auch. Wo bleibt jedoch für diese Voraussetzung der Beweis?

Sodann ist zwar richtig, daß der Begriff der subsistenten, substantialen *Relation* keinen Widerspruch einschließen muß³³. Aber wie ist eine solche Beziehung in concreto beschaffen? Keine reale Relation ohne einen Beziehungsträger und ein Beziehungsziel. Eine Gleichheit, die nichts als Gleichheit wäre, gibt es nicht³⁴. Man sage schon gar nicht, daß gewisse empirische Dinge dem einen als gleich und dem anderen als ungleich erscheinen, als ob es darum diesen Dingen verwehrt sein könnte, *tatsächlich* gleich zu sein! Sollen denn vielleicht zwei vollkommen gleiche Kugeln in sich unmöglich sein?³⁵ Im übrigen gehen die Meinungen auch

³⁰ Nach Thomas — ebenso wie nach Aristoteles — faßt Platon die Ideen als *real* existierende Wesenheiten auf. Man vergleiche dazu Sophistes 247: »Das Seiende (d. i. die Ideenwelt) ist nichts anderes als eine Dynamis (Kraft, Vermögen).« Sich als Kraft zu betätigen vermag aber nur *Wirkliches*. Ebd. 248 führt Platon aus, daß dem wahrhaft Seienden Bewegung, Leben, Seele und Vernunft nicht abgesprochen werden dürfen. Was jedoch Seele ist, ist nach Phaidros 245 unsterblich, d. h. von immerwährender *realer* Existenz!

³¹ Summa theol. I, q. 2, a. 1, ad 2: »Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significare hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.« Das ist, solange die positive Möglichkeit Gottes noch nicht feststeht, zweifellos richtig.

³² Siehe Anm. 30. Ferner In VII Met. lect. 7: »Sciendum est autem, quod Platonici ponebant species esse causas generationis dupliciter. Uno modo per modum generantis et alio modo per modum exemplaris.«

³³ Summa theol. I, q. 38, a. 4 ist von vier subsistenten Relationen die Rede, von der paternitas, filio, spiratio und processio. Dagegen In Met. lect. 14: »Si ideae sunt omnium, quorum sunt scientiae, scientiae autem non solum sunt de absolutis, sed etiam sunt de his, quae dicuntur ad aliquid, sequitur hac ratione faciente, quod ideae sunt etiam eorum, quae sunt ad aliquid: quod est contra opinionem Platonis; quia cum ideae separatae sint secundum se existentes, quod est contra rationem eius, quod est ad aliquid, non ponebat Plato eorum, quae sunt ad aliquid, aliquid esse genus idearum, quia secundum se dicuntur.« Aber von Relationsideen wollen nur Platons *Schüler*, nicht auch Platon selbst, nichts wissen. Und wenn faktisch vier subsistente Relationen angenommen werden müssen, so kann die Subsistenz der Relation *als solcher* unmöglich widersprechen.

³⁴ Hierzu Summa theol. I, q. 42, a. 1: »Ad quantum dicendum, quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale, et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem aequales, quia sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem, quod idem ad seipsum non refertur aliqua ratione reali.«

³⁵ Selbst wenn es keine zwei vollkommen gleiche Dinge geben sollte, bedürfte es keiner *ἀνάμνησις* um zum Begriff der vollkommenen Gleichheit zu gelangen. Wir besitzen ja auch eine produktive Phantasie, d. h. ein Vorstellungsvermögen, das kombiniert, determiniert, abstrahiert und

in der Beurteilung der Natur des Gleichen *als solchen* stark auseinander; die Verschiedenheit der Ansichten macht an den Grenzen der Sinnenwelt keineswegs halt. Aber auch wenn hier mit Gleichheit strenge Identität gemeint wäre, stünde die Sache für Platon nicht günstiger. In der Tat ist die *ταυτότης* eine *transzendente* Bestimmtheit, die auch dem Wandelbaren nicht fehlen kann³⁶. Darüber hinaus sind die Gleichheit *an sich*, die Frömmigkeit *selbst* usw. mehrdeutige Ausdrücke; sie *können* zwar hypostasierte Washeiten bezeichnen, *müssen* es aber nicht³⁷, und tun sie es wirklich, so wäre immer noch die positive Möglichkeit solcher *ὄντως ὄντα* einsichtig zu machen³⁸.

Nicht zuletzt würden wir uns eher mit Sphinxen und Zentauren befreunden, als daß wir annähmen, daß gemischte Vollkommenheiten *ewig* sein könnten. Wirklich ewig ist Gott allein³⁹. Wer anders urteilt, stellt den Qualm über das Licht und macht Sinnendinge zu widerspruchsvollen göttlichen Wesen⁴⁰. Erst recht gerät Platon in peinliche Verlegenheit, wenn wir ihn fragen, ob alle seine Ideen *unkörperlich* seien. Zwar gibt uns Platon, ohne zu zögern, eine bejahende Antwort⁴¹. Aber wenn dem so ist, wenn sämtliche Ideen *εἰδη ἀσώματα* sind, dann *tran-*

idealisiert. Vgl. Summa theol. I, q. 84, a. 6, ad 2: »Quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilem, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur, tamen est quaedam operatio animae in homine, quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae *non sunt a sensibus acceptae*.«

³⁶ In VII Met. lect. 17: »Unumquodque est unum sibi ipsi... Unumquodque est indivisibile ad seipsum.« Statt »unum« bzw. »indivisibile« könnte es hier auch »idem« heißen.

³⁷ Auch die den Sinnendingen *immanenten* abstrakten Washeiten können als Mensch an sich, Pferd an sich, Pflanze an sich usw. bezeichnet werden. Ähnlich liegen die Dinge beim ipsum esse commune. Vgl. dazu Summa c. gent. I, 26: »Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione; sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliata ab omnibus individuantibus et specificantibus... Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum.«

³⁸ In etwa kommt Platon dieser Forderung in seinen Gottesbeweisen nach. Bei allen von Gott *verschiedenen* ewigen Ideen muß aber der Nachweis der inneren Möglichkeit mißlingen.

³⁹ Summa theol. I, q. 10, a. 3: »Aeternitas vere et proprie in solo Deo est, quia aeternitas immutabilitatem consequitur... Solus autem Deus est omnino immutabilis.«

⁴⁰ In Met. lect. 7: »Platonici dicebant illas naturas esse species horum sensibilem; puta, quod homo separatus est humanitas hominis huius sensibilis, et quod homo sensibilis est homo participatione illius hominis. Hanc tamen differentiam ponebant inter ea, quia illae naturae immateriales sunt sempiternae, istae vero sensibiles sunt corruptibiles. Et quod ponerent illas naturas easdem istis, patet per hoc, quod sicut in istis sensibilibus invenitur homo, equus et sanitas, ita in illis naturis ponebant hominem per se, id est sine materia sensibili, et similiter equum et sanitatem; et nihil aliud ponebant in substantiis separatis, nisi quod erant materialiter in sensibilibus. Quae quidem positio videtur esse similis positioni ponentium deos esse humanae speciei, quae fuit positio Epicureorum, ut Tullius dicit in libro de natura deorum. Sicut enim qui ponebant deos humanae speciei, nihil aliud fecerunt quam ponere homines sempiternos secundum suam naturam, ita et illi, qui ponebant species, nihil aliud faciunt quam ponunt res sensibiles sempiternas, ut equum, bovem et similia.«

⁴¹ Schon unsere Seele ist nach Platon in sich körperlos, obgleich sie die Vollkommenheit der Ideen bei weitem nicht erreicht. Dazu In Met. lect. 9: »Dicebat enim Plato species rerum naturalium

szendieren sie ja die Klassen und Arten des $\delta\epsilon\alpha\tau\acute{o}\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, anstatt, soweit sie *Art*-urbilder des Sinnlichen sein sollen, der denkbar vollkommenste *Tisch*, das absolut beste *Pferd* usw. zu sein⁴². Oder anders gewendet: ein Körperding, das unkörperlich wäre, ist eine *contradictio in adiecto*; es kann überhaupt kein Körperding sein, auch nicht das vortrefflichste⁴³. Damit stürzt mit einem Male das stolze Reich der Ideen in sich zusammen. Im Grunde bleibt nur noch eine *idéa* übrig, die wirklich stofflos und ewig zugleich ist: Gott.

Es ist wohl kaum nötig, daß wir noch weitere Einwände dieser Art gegen Platon zur Sprache bringen. Man kann nämlich das meiste von dem, was sich noch sagen ließe, bereits bei *Aristoteles* nachlesen⁴⁴. Nur auf folgende Replik möchten wir eigens noch hinweisen: »Es erscheint lächerlich, daß wir, um von Dingen, die wir mit Händen greifen, Kenntnis zu erlangen, andere Seinsheiten herbeiholen, die nicht ihre Substanz sein können, da sie sich von ihnen dem Sein nach unterscheiden. Und so könnten wir, auch wenn wir von jenen getrennt bestehenden Substanzen Kenntnis hätten, darum nicht über die Sinnendinge urteilen«⁴⁵. Das klingt ganz plausibel, und doch dürfen wir nicht übersehen, daß z. B. das Zeitwort »est« in der Aussage: »Socrates est homo«, wenn anders mit »homo« der *ἀνθρώπου* gemeint sein soll, die Bedeutung von »est particeps« hat. Teilhabendes kann aber durch Teilgebendes durchaus näher bestimmt werden, und auch der traditionellen Logik sind sogenannte äußere Begriffsbestimmungen ge-

esse per se existentes sine materia sensibili, quasi materia sensibilis non esset aliquo modo pars speciei.«

⁴² Solche Ideen können im besten Falle nur eminenter—*virtualiter* ihre Nachbildungen sein. Vgl. dazu *Summa theol.* I, q. 13, a. 2: »Deus in se prae habet omnes perfectiones creaturarum quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat et est similis, in quantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita, quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis.« Man hört zuweilen, daß die Ideen, weil sämtliche empirischen Dinge auch darin übereinkommen, daß sie *vergänglich* sind, selbst entstehen und vergehen müßten. Demgegenüber ist zu beachten, daß die Ideen das gerade *eminent* an Vollkommenheit besitzen sollen, was den Sinnendingen *deficienter* eigen ist. Andererseits darf aber die Idealisierung der fraglichen Vollkommenheiten nicht so weit getrieben werden, daß ein *praeexistere eminent*-*formaliter* der *εἰδωλα* in den *εἶδη* unmöglich wird.

⁴³ In II De anima lect. 12: »Non est autem possibile, quod natura hominis abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt. Non enim est homo naturalis, id est realis, nisi in his carnibus et in his ossibus.« *Summa theol.* I, q. 84, a. 7: »De ratione naturae lapidis est, quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi, quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem.«

⁴⁴ Was aber nicht heißt, daß sämtliche Einwände des Stagiriten auch hieb- und stichfest wären. So kann das Argument vom *τρίτοος ἀνθρώπου* gewiß nicht überzeugen. Doch darüber ist schon mehr als genug geschrieben worden.

⁴⁵ *Summa theol.* I, q. 84, a. 1. Statt »lächerlich« heißt es bei *Aristoteles*, *Met.* 991, »unmöglich«: »Es erscheint doch unmöglich, daß das Wesen (*οὐσία*) und dasjenige, dessen Wesen es ist, voneinander getrennt existieren.«

läufig⁴⁶. Man darf es nur nicht bei bloßen Worterklärungen bewenden lassen, als sagte man etwa: Fromm ist, was an der Frömmigkeit Anteil hat. Wir wollen auch wissen, was die Frömmigkeit in sich selbst ist. Platon hat das so ausgedrückt: »Erinnerst du dich, daß mein Verlangen nicht dahin ging, mich einen oder zwei Fälle des vielen Frommen kennen zu lehren, sondern eben jene Erscheinung, durch die das Fromme fromm ist? Denn du sagst ja doch wohl, daß durch *eine* Gestalt das Unfromme unfromm und das Fromme fromm sei... Lehre mich nun, *welches ebendiese Gestalt ist*, damit ich, auf sie hinblickend und sie zum Muster nehmend, diejenigen unter deinen oder eines anderen Handlungen, die so beschaffen sind, für fromm erkläre, die nicht so beschaffen sind, aber nicht«⁴⁷. Ja, auch der hl. Thomas erkennt dort, wo er die Frage bis an die Wurzel verfolgt, die Zulässigkeit äußerer Begriffsbestimmungen an. »Ein jedes Ding«, sagt er, »heißt gut durch die Gutheit Gottes, sofern diese das Urbild, die Wirkursache und das Ziel der gesamten Gutheit ist«⁴⁸.

Überhaupt ist Platon kein Dichterphilosoph, der nur Mythen schreiben kann. Wir müssen ihm im Gegenteil beipflichten, wenn er z. B. die Idee des Guten für ein *persönliches* Wesen hält. Daß im Timaios der *Demiurg* als vernunftbegabte, wollende Einzelsubstanz (*rationalis naturae individua substantia*) geschildert wird, kann nicht bestritten werden. Mit ebendiesem Demiurgen haben wir aber, wenn nicht alles trügt, die Idee des Guten zu identifizieren⁴⁹. Und wenn auch Platon hier eher dunkel als klar ist, so läßt sich doch gegen das Personsein der Idee des Guten sachlich nichts einwenden. Was ist denn im Kern die subsistierende Gutheit? Nicht die Totalität alles Guten, auch nicht die *inhaltsarme* abstrakte Gutheit, sondern gerade umgekehrt deren denkbar vollkommenste Ent-

⁴⁶ Vgl. etwa *J. Gredt*, a. a. O., I S. 31 f: »Die Begriffsbestimmung ist einzuteilen in eine innere und eine äußere... Die äußere Begriffsbestimmung erklärt das Wesen des Dinges durch die diesem Dinge eigentümlichen äußeren Ursachen, d. h. durch die Wirk- und Zweckursache.« Auch die Exemplarursache gehört hierher.

⁴⁷ Euthyphron 6.

⁴⁸ Summa theol. I, q. 6, a. 4: »A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter... Sic igitur unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et multae bonitates.«

⁴⁹ Siehe oben Anm. 4. Ferner Summa theol. I, q. 6, a. 4: »Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua nominantur quasi species separatas participando, ut puta Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se equum, ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum; et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis.«

faltung und Ausprägung. Eine *solche* Gutheit ist aber ohne den Vorzug des Personseins nicht möglich⁵⁰. Der hl. Thomas denkt in dieser Frage nicht anders⁵¹. *ter* der Welt Dinge mit allem Nachdruck betont. In ihrem tiefsten Wesen sind die Weiterhin ist es Platon nicht hoch genug anzurechnen, daß er den *Abbildcharak-* Sinnende Dinge relativ und teilhabend und setzen notwendig etwas Teilgebendes und Absolutes voraus. Alles Unvollkommene lebt vom Vollkommenen, so wie die Zeit nur insofern in sich Bestand hat, als sie ein »bewegtes Abbild der Ewigkeit« ist⁵². Wer also über dem Diesseits das Jenseits vergißt, hat nicht nur Thomas, sondern auch Platon zum erklärten Gegner. Gleichwohl bleibt es dabei, daß von den Welt Dingen nur ein *einzig* ewiges *εἶδος*, dem alle übrigen platonischen Ideen weichen müssen, nachgeahmt wird.

Aber gibt es nicht wenigstens *in* Gott eine Vielheit von ewigen Urbildern? »Gott«, so wird uns gesagt, »erkennt seine Wesenheit auf vollkommene Weise. Er erkennt sie somit nach jeder Weise, nach der sie erkennbar ist. Sie kann indes nicht nur nach dem, was sie in sich ist, erkannt werden, sondern auch sofern sie von den Geschöpfen nach irgendeiner Ähnlichkeitsweise nachgeahmt werden kann. Nun hat aber jedes Geschöpf seine besondere Art, an der Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit teilzuhaben. Soweit also Gott seine Wesenheit als in solcher Weise von einem solchen Geschöpf nachahmbar erkennt, erkennt er sie

⁵⁰ Vgl. damit E. Zeller, a. a. O., II 1 S. 715 f: »Wenn nur dem Allgemeinen ein ursprüngliches Sein zukommt, so wird die Gottheit als das Ursprünglichste auch das Allgemeinste sein müssen; wenn die Einzelwesen nur durch Teilnahme an einem Höheren das sind, was sie sind, so wird dasjenige Wesen, welches kein höheres über sich hat, kein Einzelwesen sein können... Nun hat Plato freilich diese Folgerungen nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber er hat auch nicht das geringste getan, um ihnen vorzubeugen. Er redet wohl oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit, und wir haben kein Recht, darin nur eine bewußte Anbequemung an die religiösen Vorstellungen zu sehen; diese Darstellungsweise war vielmehr ihm selbst... wegen der Unbeweglichkeit der Ideen für die Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich; auch alles das, was er über die Vollkommenheit Gottes, über die göttliche Vorsehung, über die Fürsorge der Götter für die Menschen sagt, macht durchaus nicht den Eindruck, als ob er dabei philosophische Ideen mit Bewußtsein in eine ihm selbst fremd gewordene Sprache übersetzte, sondern den, daß er den religiösen Glauben selbst teile und im wesentlichen für wohlbegründet halte. Aber er macht nirgends einen Versuch, diese religiösen Vorstellungen mit seinen wissenschaftlichen Begriffen bestimmter zu vermitteln und die Vereinbarkeit beider nachzuweisen.« Vergessen wir jedoch nicht, daß nach Platon *nur* das *viele* und *unvollkommene* Einzelbestimmte an etwas Übergeordnetem teilhat. Beim *vollkommenen* Einzelbestimmten, das *einzig* in seiner Art ist, gelten andere Maße. Überdies ist das Wort »allgemein« mehrdeutig, und es ist nicht so, als müßten sich Konkretheit und Allgemeinheit wie Feuer und Wasser zueinander verhalten.

⁵¹ Hier einige Belege: Summa theol. I, q. 3, a. 2, ad 3: »Illa forma, quae... est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in aliis, et huiusmodi forma est Deus.« I, q. 40, a. 1: »In divinis idem est abstractum et concretum.« I, q. 40, a. 2: »In divinis non differunt abstractum et concretum.« I–II, q. 2, a. 8: »Nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam.« Dabei ist nach Thomas bzw. nach der Offenbarung bonitas imparticipata dreipersonlich.

⁵² Timaios 37. Nichtsdestoweniger ist Platon Dualist. Darüber nachher.

als den besonderen Wesensgrund und die Idee dieses Geschöpfes. Und ähnlich ist es bei den anderen Geschöpfen. So ist klar, daß Gott mehrere besondere Wesensgründe von mehreren Dingen erkennt; das ist die Vielheit der Ideen⁵³.

Der Kundige weiß, daß hier Thomas vor allem der Autorität des hl. *Augustinus* Tribut zollt⁵⁴. Die Frage ist aber, ob es nicht richtiger ist, Gott *Idee von vielem* zu heißen, anstatt einer Vielheit von Ideen in Gott das Wort zu reden. Gott *realisiert* die verschiedenen Weisen seiner Nachahmbarkeit – jawohl; aber er *imitiert* sie nicht, und es ist einleuchtend, daß die zwei Sätze: »Gott bildet in analoger Weise seine Wesenheit nach« und »Gott bildet die verschiedenen endlichen Weisen seiner Nachahmbarkeit nach«, absolut nicht dasselbe bedeuten. Nein, was Gott nachahmt, ist ausschließlich er selbst. So viel ist klar, daß Gott weder der Idealtisch noch das Idealpferd noch sonst etwas Derartiges ist. Alle diese Gebilde sind von Gott real verschieden, und daß das göttliche Wirken außergöttliche Vorbilder benötige, darf niemand im Ernst behaupten. Damit soll nicht geleugnet werden, daß Gott alles und jedes wie nur einer erkennt; in *diesem* Sinne hat er freilich Ideen von allem. Aber das gibt uns kein Recht, aus dem Terminus des göttlichen Erkennens und Wirkens vorbildliche Ursachen zu machen⁵⁵. Zugestanden, daß Gott *die* Gutheit, *das* Sein, *die* Heiligkeit usw. ist, so sind doch *diese* Bestimmtheiten in Gott und mit Gott identisch⁵⁶.

⁵³ Summa theol. I, q. 15, a. 2. Siehe auch De veritate q. 3, a. 2.

⁵⁴ Ein bekanntes Wort dieses Kirchenlehrers lautet: »Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quodsi recte dici vel credi non potest, restat, ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur *propriis* sunt creata rationibus« (Liber de diversis quaestionibus LXXXIII, q. 46, n. 2). Auch auf den *Pseudo-Dionysius*, den Thomas sehr wohl kennt, sei hier hingewiesen.

⁵⁵ Auch bei neueren und neuesten Autoren hinterläßt die Mehrdeutigkeit der Bezeichnung Idee deutliche Spuren. Vgl. z. B. J. Pohle–J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik I (1952¹⁰) S. 497 f: »An der göttlichen Weltidee ist ein doppeltes Moment unterscheidbar: ein subjektives und ein objektives. Das subjektive Moment ist nichts anderes als die schöpferische Weisheit oder das praktische Wissen Gottes, also identisch mit der göttlichen Wesenheit selber. Das objektive Moment dagegen ist der Inhalt des göttlichen Weltgedankens, die gedachte Welt... (Aber steht hier nicht die *Exemplarursache* der Welt zur Debatte? Diese jedoch ist von der Welt selbst verschieden.) Aus dieser Charakteristik folgt, daß die Weltidee weder ein Geschöpf Gottes, noch eine außer oder neben Gott schwebende Realität (Platon), noch endlich die göttliche Wesenheit selber sein kann. Sie ist folglich nichts weiter als die ideale (mögliche) Weltwesenheit selber, insofern sie im göttlichen Wesen begründet und vom göttlichen Verstand von Ewigkeit her als Terminus des göttlichen Schaffens gedacht ist. [Nicht doch; nur Gott selbst kann die Idee (das Urbild, *παρίδειγμα*) der Welt sein. Der Terminus des göttlichen Schaffens ist eine *Nachgestaltung* der causa exemplaris der Welt.]... Eine Pluralität der göttlichen Schöpfungsideen ist nur mit Beziehung auf die Vielheit der Objekte zu behaupten, weil im Göttlichen selbst nur *eine* Idee vorhanden ist, höchst einfach und unteilbar, wie das göttliche Wesen, mit dem es sich deckt.« Was gilt aber hier eigentlich? Deckt sich die Schöpfungsidee wirklich mit der göttlichen Wesenheit, oder bleibt es dabei, daß sie die göttliche Wesenheit selber *nicht* sein kann?

⁵⁶ Man lese auch E. Gilson, Der hl. Bonaventura (1929) S. 215 f: »Die göttlichen Ideen sind... nicht von Gott verschieden, sondern sind wesentlich, was er selbst ist. Weil die Ideen nicht von der einen Wesenheit Gottes unterschieden sind, können sie auch unter sich nicht real verschieden

Wir kommen zu einem weiteren Punkt. Ist Platon Kreatianist? Bekanntlich wird diese Frage in der Theologischen Summe bejaht⁵⁷. Doch damit tut Thomas dem Begründer der Ideenlehre zuviel Ehre an. Platon ist *Dualist*, und die Erschaffung aus nichts ist ihm fremd. »Die Entstehung dieser Welt«, heißt es im Timaios, »muß als eine gemischte gedacht werden, die aus dem Zusammenwirken (zweier Urprinzipien, nämlich) der (blinden) Notwendigkeit und der Vernunft hervorging... Will jemand die Entstehung zutreffend darstellen, so muß er auch beifügen, wieweit die Form der planlos umherschweifenden Ursache (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) mit dazu beigetragen hat«⁵⁸.

Immerhin gewahren wir auch, daß der Aquinate dem antiken Dualismus *als solchem* energisch entgegentritt, so etwa in der Summe wider die Heiden, wo wir u. a. lesen: »Gibt es irgendeine Wirkung, so geht ihr notwendig etwas voraus oder nicht. Wenn nicht, so haben wir bereits, was wir zeigen wollen, nämlich daß Gott etwas aus nichts Vorherbestehendem hervorbringt. Ist aber irgend

sein... (Verhält es sich aber so, warum spricht man dann überhaupt noch von einer *Vielheit* von Ideen? Antwort:) Es muß... noch bemerkt werden, daß die Ideen in Gott zwar nicht real unterschieden sind, wohl aber für unsere Vernunft... (Gewiß) sind die ‚Ausdrücke‘ zweier von der göttlichen Wesenheit verschiedener Dinge in sich genommen identisch. Sie erhalten aber mit Rücksicht auf die Dinge gewissermaßen eine Vielheit; denn einen Menschen ‚ausdrücken‘ ist etwas anderes als einen Esel ‚ausdrücken‘, wie auch Petrus prädestinieren nicht dasselbe ist wie Paulus prädestinieren, oder einen Menschen schaffen nicht dasselbe ist wie einen Esel schaffen. Nun bezeichnen die Ideen nicht allein die göttlichen ‚Ausdrücke‘ in ihrer Beziehung zu Gott selbst, sondern auch in ihrer Beziehung zu den Dingen. Eine gewisse Vielheit kommt in sie hinein, nicht aber in das, was sie sind, auch nicht in das, was sie bedeuten, sondern in das, was sie mitbedeuten (connotant). Es scheint so, als ob schon die Vielheit der aus den göttlichen Ideen entstandenen... Dinge auf ihre Einheit ein ungleiches Licht werfe. Und so wähnen wir durch eine ganz natürliche Illusion in ihnen schon eine Vielheit vorgebildet, die aber gar nicht vorhanden sein kann...« Tatsächlich ist aber diese Illusion ganz unnatürlich. Man kann doch nicht deshalb, weil *ein und dasselbe* Urbild auf verschiedene Weise nachahmbar ist, von einer *Vielheit* von Urbildern reden. Und es kann auch nicht genügen, die Ideen Platons lediglich in Gott hineinzuverlegen. Es müssen vielmehr sämtliche *idéai* bis auf eine gestrichen werden.

⁵⁷ Summa theol. I, q. 44, a. 1: »Necesse est dicere omne, quod quocumque modo est, a Deo esse... Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem.« Dazu De pot. III 5: »Posterioribus vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (VIII de Civ. Dei cap. 4).« Anders indes De veritate q. 3 a. 5: »Plato... non posuit materiae primae aliquam ideam, quia ipse ponebat ideas ut causas ideatorum; materia autem prima non erat causatum ideae, sed erat ei causa. Posuit enim duo principia ex parte materiae, scilicet magnum et parvum; sed unum ex parte formae, scilicet ideam. Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo.« Bezüglich der Natur der platonischen »Materie« — dieser Ausdruck ist eigentlich unplatonisch — siehe u. a. In IV Phys. lect. 3: »Antiqui putaverunt locum esse spatium, quod est inter terminos rei continentis; quod quidem habet dimensiones longitudinis, latitudinis et profunditatis, non tamen huius spatium videbatur esse idem cum aliquo corpore sensibilium: quia recedentibus et advenientibus diversis corporibus sensibilibus, remanet idem spatium. Secundum hoc ergo sequitur, quod locus sit dimensiones separatae. Et ex hoc volebat syllogizare Plato, quod locus esset materia.«

⁵⁸ Timaios 48.

etwas schon vor der Wirkung da, so ist entweder ins Unendliche fortzuschreiten, was... nicht möglich ist, oder man muß zu irgendeinem Ersten gelangen, das bei seinem Wirken keinen stofflichen Untergrund voraussetzt. Dies kann aber nur Gott selbst sein. Es ist nämlich (im 1. Buch, Kapitel 17) gezeigt worden, daß Gott nicht der Stoff irgendeines Dinges ist, und es kann auch nichts von Gott Verschiedenes geben, dem Gott nicht die Ursache des Seins wäre, wie (im 2. Buch, Kapitel 15) nachgewiesen worden ist. Es bleibt also nur übrig, daß Gott bei der Hervorbringung seiner Wirkung keinen vorherbestehenden Stoff benötigt⁵⁹. Daß aber alles Außergöttliche letztlich von Gott herrührt, dafür legt Thomas im erwähnten 15. Kapitel nicht weniger als sechs Beweise vor, die gewiß des Nachdenkens wert sind.

Noch ist eine letzte Frage zu klären. Wie verhält es sich mit der *Unerkennbarkeit* der Materie? Es läßt sich nicht leugnen, daß nach Platon die Materie keine Idee und darum auch keine hypostatierte »Vernunft« ist. Wir wissen damit bereits viel, aber nicht alles. Es muß noch hinzukommen, daß die »Empfängerin alles Geschehens« auch als *εἰδωλον* (*μίμημα*, *ὁμοίωμα*) der Ideenwelt ausscheidet. »Demjenigen, welches die Abbilder von allem, was ewig ist, in seinem ganzen Umfang immer wieder in sich aufnehmen soll, kommt es zu, selber seiner Natur nach bar aller Formen zu sein«⁶⁰. Wir merken natürlich sofort, worauf das hinausläuft: Eine Realität, die weder die Vernunftartigkeit selbst ist noch an ihr Anteil hat, ist notwendig *ohne* jede rationale Struktur, finstere Nacht, unerkennbar, »wie dies bei keinem Ding anders möglich ist, wenn Gott von ihm fern ist«⁶¹. Indes, der hl. Thomas läßt diese Auffassung nicht gelten. Jede Position, unterstreicht er, die nicht Gott selbst ist, stammt von Gott und ist mithin *geistgewirkt*. Es kann also nicht zutreffen, daß sich die Materie dem Zugriff des Erkennens entzöge⁶².

Trotzdem finden sich beim Aquinaten auch anderslautende Stellen⁶³, und es ist nicht von ungefähr, daß man mit Berufung auf Thomas erklärt: »Der Einzelheitsunterschied als solcher... bleibt unserem Erkennen verschlossen. Denn wegen der Stofflichkeit oder, wie Thomas sagt, weil der Grund der Vereinzelung der einzelbestimmte Stoff ist, kann ihn auch unser Verstand nicht positiv erkennen«⁶⁴. Allein, es ist keine Pedanterie, wenn wir dagegen bemerken, daß die

⁵⁹ Summa c. gent. II 16.

⁶⁰ Timaios 51.

⁶¹ a. a. O. 53.

⁶² Siehe z. B. De veritate q. 3 a. 5: »Nos autem ponimus materiam causatam a Deo. Unde necesse est ponere, quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat.«

⁶³ So etwa Summa c. gent. I 17: »Sic etiam Deus et materia prima (die sich allerdings mit der Raummaterie Platons nicht ganz deckt) distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.« Der Gegensatz zu De veritate q. 3 a. 5 ist unverkennbar.

⁶⁴ P. Wintrath, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe VI (1937) S. 604.

Körper wenigstens durch die Ordnung des Nebeneinander verschieden sind⁶⁵ M. a. W. wo ein Körper A ist, da kann sich nicht gleichzeitig auch ein von A verschiedener Körper befinden, und das ist doch für uns kein Mysterium⁶⁶. Dazu kommt, daß nach Thomas der allgemeine Stoff, die *materia communis*, zu den *verstehbaren* Objekten zählt⁶⁷. Ebendiese Materie erscheint aber nach thomistischer Lehre dadurch vereinzelt, daß sie eine innere Hinordnung auf eine nicht bestimmt begrenzte Ausdehnung besagt⁶⁸.

⁶⁵ Seneca, Epistola 113, hat wohl recht mit der Bemerkung: »Inter cetera, propter quae mirabile divini artificis ingenium est, hoc quoque existimo (daß nämlich jedes Wesen seine besondere Farbe, Gestalt und Größe usw. hat), et quod in tanta copia rerum numquam in idem incidit: etiam quae similia videntur, cum contuleris, diversa sunt.« Diese Differenziertheit ist uns beim Wiedererkennen von Einzeldingen eine bedeutende Hilfe; sie tritt erfahrungsgemäß um so stärker hervor, je vollkommener die betreffenden Dinge sind. Aber auch wenn sich mehrere Dinge nur nach dem *situs in toto* unterschieden, bräuchten wir sie nicht unbedingt zu verwechseln.

⁶⁶ Vgl. damit etwa A. Lehmen—J. Beßmer, Lehrbuch der Philosophie II, 1 (1921⁴⁻⁵) S. 302 f.: »Was... ein bestimmtes Individuum zu diesem Individuum, z. B. Sokrates zu Sokrates, macht, das wissen wir nicht. Deshalb unterscheiden wir die Einzelwesen nicht nach ihren Wesensunterschieden, sondern nur durch die der Wesenheit äußerlichen zufälligen Merkmale, die sog. *notae individuantes* (*forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*). Dergleichen Merkmale machen aber die individuelle Wesenheit nicht aus, sondern sind nur *äußere Kennzeichen* derselben. (So äußerlich sind aber diese Kennzeichen gar nicht. Und kommen wir denn zur Kenntnis der *Spezies*? Rose oder Pferd usw. nicht auch bloß auf dem Umweg über »äußere« Merkmalgruppen?) Sie sind dem Individuum nicht einmal in der Weise eigen, daß sie an und für sich nicht einem anderen zukommen könnten. Denn wenn auch die Summe jener Kennzeichen nur auf ein einziges existierendes Individuum paßt, schon deshalb, weil es natürlicherweise unmöglich ist, daß zwei Körper zur selben Zeit am selben Ort sich befinden (wir möchten jedoch von der Möglichkeit von Wundern hier lieber absehen; durch übernatürliches Eingreifen können ja auch jene Merkmale, die uns die *Arten* und *Gattungen* erkennen lassen, verändert werden), so könnten doch die ganz gleichen Merkmale, die tatsächlich nur diesem Individuum zukommen, an und für sich ebensogut unzähligen anderen bloß möglichen Einzelwesen zukommen, von denen es doch seiner individuellen Wesenheit nach verschieden ist. Daß z. B. ein Körper zu dieser Zeit an diesem Ort existiere, ist ihm nicht notwendig, weil er dieser bestimmte einzelne Körper ist.« Nicht doch; wir müssen uns davor hüten, den *situs in toto* mit dem *situs in loco* zu vermengen.

⁶⁷ Vgl. z. B. Summa theol. I, q. 85, a. 1, ad 2: »Quidam putaverunt, quod species rei naturalis sit forma solum et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis et signata vel individualis... Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi.«

⁶⁸ Siehe J. Gredt, a. a. O., I S. 242 f.: »Nach den Thomisten ist der Grund der Einzelheit (wurzelter Grund: principium individuationis radicale) der durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff (*materia signata quantitate*), d. h. der durch die Ausdehnung unterschiedene oder abgechiedene Stoff... Die Ausdehnung, die bei der Einzelheitsbestimmung in Betracht kommt, ist die nicht bestimmt begrenzte Ausdehnung. Solches bedeutet aber nicht, daß der Stoff im Augenblick der Erzeugung eine Beziehung habe zu einer abgezogenen (abstrakten) Ausdehnung. Es bedeutet nur, daß die Ausdehnung auf die Einzelheitsbestimmung einen Einfluß hat nicht nach ihrer bestimmten Größe und Gestalt, sondern einzig als durch die Stellung von jeder andern Ausdehnung unterschiedene und geschiedene. Denn die Größe und Gestalt können wechseln am Einzelding, dieses bleibt aber dennoch dasselbe.«

Nun, was innere Hinordnung bedeutet, wissen wir wohl, und was mit nicht bestimmt begrenzter Ausdehnung gemeint ist, kann uns gleichfalls kein Rätsel sein. Wir würden uns also nicht wundern, wenn die individuelle Materie gerade für einen *Thomisten* den Schleier des Geheimnisvollen verlöre. Aber drücken wir uns noch so aus: Keine Frage, daß Thomas einen sehr bestimmten Seinsgrund der Individuation der einzelnen Körper namhaft macht. Wer jedoch die *aita* von etwas angeben kann, hat ipso facto vom gleichen Etwas ein *Wissen*⁶⁹.

⁶⁹ In I Anal. post. lect. 4: »(Aristoteles) cum dicit: Cum causam arbitramur etc., ponit definitionem ipsius scire simpliciter. Circa quod considerandum est, quod scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius, ut patet ex II Metaphysicae. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae... Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei, quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere: ideo ulterius oportet, quod id, quod scitur, non possit aliter se habere.« Von der Einengung des Gegenstandes des Wissens auf das Nichtkontingente ist man aber schon lange abgegangen. Es gibt überhaupt nichts Kontingentes, das *ganz* ohne Notwendigkeit wäre. Dazu Summa theol. I, q. 84, a. 1, ad 3: »Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines... Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.«

ALBERT DER GROSSE

Von Josef Pieper

Albertus Magnus ist »der erste Theologe des Mittelalters, der dem Aristotelismus klar und scharf ins Antlitz geschaut hat«¹. Mit dem ungewöhnlichen Realitätshunger, der diesen Mann auch sonst auszeichnet, macht Albert sich auf eigene Faust² daran, das gesamte Werk des Aristoteles durchzuarbeiten und sich anzueignen. Der streitlustige junge Roger Bacon wird später den Pariser Professor ironisieren, der lehren wolle, ohne selbst in die Lehre gegangen zu sein. Doch gibt es damals für die Wissenschaft, um die es Albert zu tun ist, weder einen Lehrer noch eine Schule. — Obwohl er selbst kein Griechisch versteht³, faßt er den nahezu phantastischen Plan, das gesamte Werk des Aristoteles, diese ganze neue Wirklichkeitslehre, dem lateinischen Westen zugänglich zu machen: *nostra intentio est, omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*⁴. Mit einem ähnlich selbstbewußten Satz hat, siebenhundert Jahre zuvor, Boethius fast das gleiche Vorhaben angekündigt⁵. Albert allerdings hat, anders als Boethius, den Entschluß tatsächlich in seinen Kommentaren zu sämtlichen Schriften des Aristoteles realisiert — mit dieser gewaltigen »Zürnkraft«, die das Schwere anspringt und sich auch einmal derb und geräuschvoll entlädt: gegen »Leute, die nichts wissen, aber auf alle Weise das Studium der Philosophie bekämpfen; rohe Tiere, die Geschrei vollführen wider das, wovon sie nichts verstehen«⁶. Das klingt einigermaßen schwäbisch; und in der Tat ist Albert, wie man weiß, aus Schwaben gebürtig.

Das Geburtsjahr ist, so scheint es, kaum noch genau zu bestimmen; wahrscheinlich fällt es in das letzte Jahrzehnt des zwölften Jahrhunderts. Während seiner ersten Studien in Bologna und Padua gerät er dem »Menschenfänger« Jordan von Sachsen in den Weg, vor dem die Professoren ihre Studenten, mit nicht allzuviel Erfolg, zu warnen pflegen.

Jordan von Sachsen, aus der Gegend der Niedersächsischen Stadt Dassel stammend, noch zu Lebzeiten des heiligen Dominikus und durch ihn gewonnen, bei den Predigerbrüdern eingetreten, bereits zwei Jahre danach als kaum Dreißigjähriger zum Nachfolger des Ordensgründers in der Leitung des gesamten Or-

¹ Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben II, 70.

² »Es ist in der Tat in seinen Aristotelesstudien im wesentlichen Autodidakt gewesen.« *Überweg-Geyer*, S. 403.

³ Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben II, 357.

⁴ Kommentar zur aristotelischen Physik I, I, I, Opera Omnia (Borgnet) 3, S. 2.

⁵ Siehe Kapitel II, S. 39.

⁶ Kommentar zu den Briefen des Dionysius Areopagita, 7, 2 B. Opera Omnia (Borgnet) 14, S. 910.

dens gewählt, knapp anderthalb Jahrzehnte später vor der syrischen Küste im Sturm umgekommen und in Akkon begraben: eine der hinreißendsten Figuren des frühen dreizehnten Jahrhunderts, deren turbulenter Lebensgang den Atem einer heroischen Dichtung besitzt. Seine Organisationsgabe und seine elementare Tatkraft, verbunden mit außerordentlichem persönlichem Charme⁷, bringt es zuwege, daß in den wenigen Jahren seines Wirkens Hunderte von neuen Ordenskonventen entstehen, von Irland bis nach Rußland hinein; ihm vor allem ist es zuzurechnen, daß die Scholaren, aber auch die Professoren der jungen Universitäten der Gründung des Dominikus zuströmen. Es wird erzählt, er habe, in eine Universitätsstadt gekommen, stets sofort eine Menge neuer Ordensgewänder anfertigen lassen; und einmal soll er seine eigenen Bücher versetzt haben, um die Schulden von eintretenden Studenten zu bezahlen.

Dieser Mann also, selber erst drei Jahre Dominikaner, bewegte auch den Schwaben Albert zum Eintritt in den Predigerorden. Nach Abschluß seines theologischen Studiums etwa ein Jahrzehnt in verschiedenen deutschen Klöstern lehrend, besteigt Albert 1242, als erster Deutscher, einen Lehrstuhl an der Universität Paris. Damals unterzeichnete er eine Universitäts-Urkunde mit dem Namen *Albertus Teutonicus*⁸. In diesen Jahren ist es auch, daß ihm sein größter Schüler begegnet: Thomas von Aquin, der zwanzigjährig aus Italien kommt. Beide sind 1248, im Jahre der Grundsteinlegung des Domes, in Köln, wo Albert eine Ordenshochschule einzurichten hat. — Nachdem Thomas wenige Jahre später an den Pariser Konvent St. Jacques und kurz darauf an die Universität berufen wird, beginnt für Albert die unruhige Zeit seiner letzten Lebensjahrzehnte. Als Oberer der deutschen Ordensprovinzen durchwandert er in drei Jahren fast ganz Europa von Paris bis nach Ungarn und von Rom zur Bernsteinküste der deutschen Ostsee. Danach ruft ihn der Papst Alexander IV. auf den Bischofsstuhl des verwahrlosten Bistums Regensburg: »Wir befehlen dir also, daß du Unseren oder vielmehr Gottes Wünschen folgest... und dich zu jener Kirche be gibst, um sie mit der Klugheit zu leiten, die Gott dir verliehen hat« — wohingegen der Ordensgeneral, Humbert von Romans, ihn bestürmt, diese Berufung abzulehnen; solche »Befehle« des Papstes seien bloße Formsache und kaum in vollem Ernst verbindlich: »Lieber sähe ich meinen vielgeliebten Sohn auf der Totenbahre als auf dem Bischofsstuhl«⁹. Albert aber geht, wenn auch nur für zwei Jahre, nach Regensburg, wo man übrigens den grob beschuhten Wandermönch den »Bundschuh« nennt. Danach sendet ihn der Papst als Kreuzzugprediger durch Deutschland. 1268 beruft ihn die Leitung des Ordens ein zweites Mal

⁷ Man lese etwa seine Briefe an die Priorin Diana Andalò (hrsg. B. Altaner, 1925).

⁸ B. Geyer, Albertus Magnus. In: Die Großen Deutschen. Hrsg. H. Heimpel, Th. Heuss, B. Reifenberg. Bd. I (Berlin 1956), S. 201.

⁹ Der Brief des Papstes vom 5. Januar 1260 ist abgedruckt bei Thomas Ripoll, Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum (Rom 1729), Bd. I, S. 387. — Der Brief des Ordensmeisters findet sich wiedergegeben in H. Chr. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens (Vechta und Leipzig 1931), S. 154 ff.

an die Universität Paris, wo der Konflikt mit dem extremen »averroistischen« Flügel der Aristoteliker einen überlegenen Fechter verlangt. Aber Albert, der als Bischof eine gewisse Sonderstellung im Orden¹⁰ besitzt, lehnt ab; statt seiner geht Thomas von Aquin. Albert nimmt seinen ständigen Wohnsitz von nun an in Köln. Aber noch mit fünfundsiebzig Jahren findet man ihn ständig unterwegs. 1273 ist er in Nymwegen, 1274 auf dem Allgemeinen Konzil zu Lyon (Thomas von Aquin ist auf dem Wege dorthin gestorben; Bonaventura stirbt während des Konzils). 1275 legt Albert, von der Kölner Bürgerschaft aus Straßburg herbeigerufen, einen langwierigen Streit zwischen der Stadt, dem Erzbischof und der Kurie bei, wie schon einmal zwanzig Jahre früher. 1277 reist der bereits Achtzigjährige nach Paris, um die drohende Verurteilung einiger Lehrsätze seines großen Schülers Thomas zu verhindern¹¹ (was ihm aber nicht gelingt). Im Jahre 1280 stirbt er in Köln, wo er auch begraben liegt.

Man begreift kaum, wie es möglich gewesen ist, in einem so sehr durch äußere Aktivität ausgefüllten Leben das immense schriftstellerische Werk, das in der neuen kritischen Ausgabe der *Opera omnia* vierzig Quartbände umfassen wird, überhaupt nur niederzuschreiben oder zu diktieren. Vergleicht man aber Albert mit anderen philosophisch-theologischen Autoren seiner Epoche, so stellt sich heraus, daß er »von allen Scholastikern das umfassendste Material gesammelt und verarbeitet«¹² hat. Er ist der einzige unter den Lehrern des dreizehnten Jahrhunderts, der außer dem ganzen Aristoteles auch sämtliche Schriften des Dionysius Areopagita kommentiert hat¹³. Aber auch die Araber sind ihm bekannt, vor allem die Schriften Avicennas, für den er eine »große Vorliebe«¹⁴ hat. Seine Augustinus-Kenntnis ist, wie Grabmann nachgewiesen hat, so ausgebreitet, daß er sie nicht allein aus den gängigen Zitaten-Sammlungen geschöpft haben kann.

Albert ist, ebenso wie nach ihm Thomas von Aquin, auf das bestimmteste entschlossen, einerseits von dem überkommenen Traditionsbestand nichts preiszugeben, weder die Heilige Schrift noch auch Augustinus (und also auch Platon nicht), und andererseits dennoch die neuen Wahrheiten, die nun faßlich zu werden beginnen, gleichfalls ungeschmälert in Besitz zu nehmen. — Freilich entspricht der ungeheueren Fülle des im Werke Alberts aufgehäuften Materials noch nicht die Einbewältigungskraft, die das bloße Nebeneinander in einen von der Sache

¹⁰ Hierauf deutet auch sein Testament hin, in welchem er nicht nur über seine Bücher, sondern auch über Gold, Silber und edle Steine verfügt. Es heißt dort ausdrücklich: »Da es allen bekannt ist und keinesfalls bezweifelt werden kann, daß ich auf Grund der mir vom Papst zugestandenen Ausnahmestellung im Orden (ratione exemptionis ab ordine) zeitliche Güter als Eigentum besitzen und nach meinem Gutdünken darüber verfügen darf...« Testamentum domini Alberti. Ediert von Schmeller in: Gelehrte Anzeigen, hrsg. von Mitgliedern der K. bayerisch. Akademie d. Wissenschaften. 30. Bd. (München 1850), Sp. 45–47.

¹¹ B. Geyer, Albertus Magnus, S. 210.

¹² Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben II, 345.

¹³ B. Geyer, Albertus Magnus, S. 207.

¹⁴ Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben II, 348.

her begründbaren Zusammenhang zu bringen vermöchte. Und nicht zu Unrecht hat man von »Ungleichartigkeit«, »Dissonanz«¹⁵ und »unruhigem Stil«¹⁶ gesprochen; der Strom seines Denkens bewege sich, so sagt Joseph Bernhart¹⁷, manchmal »in Strudeln auch gegen sich selbst«. So lassen sich aus dem Werke Alberts Gründe sowohl dafür anführen, daß er »der Schöpfer des christlichen Aristotelismus«¹⁸ sei, wie auch dafür, daß es »falsch« sei, »ihn als Aristoteliker zu bezeichnen«¹⁹, daß man ihn im Gegenteil »viel eher... den kraftvollen Fortsetzer des... Neuplatonismus«²⁰ nennen müsse. Die Zusammenfügung all dieser, natürlicherweise auseinanderstrebenden Elemente zu einem einheitlichen gedanklichen Ordnungsgebilde, in dem dennoch das einzelne seine Eigenprägung nicht verliert — diese Aufgabe wird von Albert, der mehr eine erobernde als eine ordnende Natur ist, unbewältigt liegen gelassen. Es ist die Aufgabe, die seinen Schüler Thomas von Aquin erwartet.

Nun aber ist von einem besonderen Aspekt der Größe Alberts bisher überhaupt noch nicht die Rede gewesen. Von ihm her aber kommt nicht allein ein neuer, äußerst charakteristischer Zug im Porträt des Menschen Albert zu Gesicht, sondern auch die geistige Antriebskraft, die im dreizehnten Jahrhundert etwas radikal und unabsehbar Neues in Gang zu bringen bestimmt ist. Nach dem bis jetzt Gesagten könnte man Albert für einen zwar ungewöhnlich kenntnisreichen, die gewaltige Bibliothek überkommener Gedanken von Grund auf beherrschenden Kopf halten, aber doch für einen wesentlich mit abstraktem Wissen befaßten, am ehesten im Umgang mit Büchern vorzustellenden Gelehrten. Die wirkliche Universalität Alberts nun zeigt sich darin, daß man ihn, den Verfasser des Pflanzenbuches²¹ und der Tierkunde²², mit genau dem gleichen Recht als das Gegenteil bezeichnen kann, als einen Mann nämlich der unmittelbaren Erfahrung, der Empirie, der Beobachtung und des Experiments.

Auf seinen Wanderungen durch das Abendland kann Albert sich gar nicht genug darin tun, die Fischer, Jäger, Bienenzüchter und Vogelsteller zu befragen und ihnen zuzuschauen. Aber auch er selbst wendet den Dingen der sichtbaren Welt eine in allen Sinnen wache, äußerst genaue und im Goetheschen Sinn »unprätenziöse«²³ Aufmerksamkeit zu. Er beschreibt nicht nur den *Apfel* von der Schale bis

¹⁵ *Überweg-Geyer*, S. 410; von Steenberghen, *Le XIIIe siècle*, S. 246.

¹⁶ *J. Bernhart*, Albertus Magnus. In: *Die Großen Deutschen*. Hrsg. W. Andreas und W. von Scholz. Bd. I (Berlin 1935), S. 228.

¹⁷ *Ebd.*, S. 228.

¹⁸ *Grabmann*, *Mittelalterl. Geistesleben II*, 346.

¹⁹ *Böhner*, *Christl. Philosophie*, S. 451 f.

²⁰ *Ebd.*, S. 470.

²¹ *De vegetabilibus*. Ed. C. Jessen. Berlin 1867.

²² *De animalibus*. Ed. H. Stadler. Zwei Bände. Münster 1916, 1920.

²³ In einem Brief Goethes, aus Rom an das Ehepaar Herder gerichtet (10. Nov. 1786), heißt es: »Meine Übung, alle Dinge, wie sie sind, zu sehen und zu lesen, meine Treue, das Auge Licht sein zu lassen, meine völlige Entäußerung von aller Präntention machen mich hier höchst im stillen glücklich.«

zum Kern²⁴, sondern auch die »immergrünen lederigen Blätter« der *Mistel*, »fast wie Olivenlaub, aber mit zitronengelbem Schimmer«²⁵. Er macht genaue Angaben darüber, welche *Spinnen*²⁶ Netze spinnen und wo – am Fenster, im Gebüsch, am Boden – und welche Spinnen ihre Beute im Sprung erjagen. Er unterscheidet zwischen *Dornen* und *Stacheln*. Er weiß, weil er es im Schmecken ausprobiert hat, daß der *Saft der Bäume*²⁷ am bittersten in der Wurzel ist, und daß sich im Hinterleib der *Biene* ein durchsichtiges Säckchen von feinem Honiggeschmack²⁸ befindet. Der *Aal* lebt nicht, wie Aristoteles sagt, vom Schlamm: »Ich selbst habe gesehen, wie er einen Frosch, Würmer und Stückchen vom Fisch fraß und an der Angel mit solchem Köder gefangen wurde«²⁹. Nicht selten wird auf solche Weise, das heißt, durch den Rückgriff auf die Erfahrung, Aristoteles korrigiert³⁰, erst recht natürlich die rein legendarischen Angaben des Volksbuches »Physiologus«. Diese Korrekturen haben oft einen durchaus prinzipiellen, manchmal auch einen leicht aggressiven Ton. Zum Beispiel: »Über das Konkrete kann es keine Philosophie geben«, *de particularibus enim philosophia esse non poterit*³¹. Oder: »Der Phönix ist ein Vogel Ostarabiens – so schreiben jene, die mehr in der mystischen Theologie forschen als in der Natur«³². – Wie wenig solcher Wirklichkeitssinn mit banausischer »Wissenschaftlichkeit« zu tun hat, zeigt ein Satz wie der von den Grundformen der Blüte, in dem sich präzise Beobachtungen und reine Poesie verknüpfen. Die Blüte habe, so sagt Albert in seinem Pflanzenbuch³³, dreierlei Gestalt: Vogel, Glocke, Stern.

Es ist aber, genau genommen, nicht die erstaunliche Fülle empirisch gewonnener Naturerkenntnis, um derentwillen ich gesagt habe, Albert habe in der Geschichte des europäischen Philosophierens etwas unabsehbar Folgenreiches in Gang gebracht – wenngleich auch der Naturforscher zu Recht als ein Neubeginner gerühmt worden ist: »Wäre die Entwicklung der Naturwissenschaften auf der von Albert eingeschlagenen Bahn weitergegangen, so wäre ihr ein Umweg von drei Jahrhunderten erspart geblieben«³⁴. Das für den Fortgang der *philosophischen* Weltdeutung umstürzend Neue aber ist, daß Albertus Magnus mit unnachgiebiger Bestimmtheit das in der unmittelbaren Begegnung mit den Sachen gewonnene,

²⁴ De vegetabilibus VI, I; cap. 25; § 129. S. 402.

²⁵ Ebd., IV, 2; cap. 4; § 84. S. 252 f.

²⁶ De animalibus VIII, 4; cap. I; § 134 ff. S. 628 ff.

²⁷ De vegetabilibus II, I; cap. 3; § 31. S. 114 f.

²⁸ De animalibus IV, 2; cap. 7; § 71. S. 390.

²⁹ Ebd. VII, I; cap. 3; § 26. S. 506.

³⁰ Zum Beispiel sagt er (Meteor. III, 4; cap. II; Opera Omnia [Borgnet] 4, S. 679), es sei nicht wahr, daß der Mondregenbogen nur zweimal in 50 Jahren erscheine; es sei vielmehr Erfahrungstatsache, daß er im gleichen Jahre zweimal erschienen sei (veridici experimentatores experti sunt).

³¹ De vegetabilibus VI, I; cap. I; § 1. S. 339.

³² De animalibus XXIII; cap. 24; § 110. S. 1493.

³³ De vegetabilibus II, 2; cap. 6; § 135. S. 157.

³⁴ H. Stadler in Verhandlungen deutscher Naturforscher und Ärzte I (Leipzig 1909), S. 35.

konkrete Wirklichkeitswissen für den unabdingbaren Ausgangspunkt aller natürlichen Erkenntnis erklärt. In dem der Erfahrung zugänglichen Bezirk muß das Überlieferte, sofern es Gültigkeit beansprucht, der Nachprüfung standhalten. Das bedeutet nicht weniger, als daß, so weit die Erfahrung zu dringen vermag, die Unabhängigkeit des mündigen Menschen gegenüber jeder denkbaren Autorität etwas Selbstverständliches sein. *Experimentum solum certificat in talibus*³⁵ – das ist, mit solchem Anspruch vorgebracht, ein fundamental neuer Satz: »In solchen Dingen gibt einzig die Erfahrung Gewißheit«. Und man muß sehen, daß dies durchaus in der Weise der Entgegensetzung und Ausschließung gesagt ist. Es ist ja gesagt, daß es primär weder auf die Formalismen der Logik ankomme noch auf die »Synthesen« erdenkende Kombinatorik der rationalen Spekulation, sondern auf *Sach-Wissen*, gewonnen im Angesicht erfahrbarer Wirklichkeit. Das richtet sich völlig klar gegen die, »welche jede begriffliche Unterscheidung für eine sachliche Lösung halten«, *qui omnem distinctionem solutionem esse reputant*³⁶. »Was mich betrifft: ich hasse logische Argumentationen in den Wissenschaften, die es mit Sachen zu tun haben«³⁷.

Werner Heisenberg³⁸ hat vor einiger Zeit gesagt, im Mittelalter habe man »die Natur als das Werk Gottes gedacht«, »und es wäre den Menschen jener Zeit sinnlos erschienen, nach der materiellen Welt unabhängig von Gott zu fragen«. In bezug auf Männer wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin ist das eine, gelinde gesagt, unerlaubt vereinfachende Formulierung. Natürlich sind beide davon überzeugt, daß die Welt Schöpfung (*creatura*) ist. Aber: *weil* Erschaffung *per definitionem* besagt, daß den Dingen das eigene Sein wahrhaft als ihr Eigentum mitgeteilt wird, wissen sie auch, daß man die Werke Gottes gar nicht zu fassen bekommt, es sei denn, man nehme sie als sie selber in den Blick, *secundum quod huiusmodi sunt*³⁹. Ebendies freilich ist vor Albertus Magnus niemals mit solch energischer Präzision ausgesprochen worden. Genau dies ist das Neue. Für Albert ist es einfachhin selbstverständlich, theologische Argumente innerhalb der naturwissenschaftlichen Erörterung abzulehnen⁴⁰. Und er hat, wie Gilson⁴¹ sich ausdrückt, »keine Geduld mit der frommen Einfalt der Theologen«, die sich dispensieren von einer philosophischen Antwort auf philosophische Fragen.

³⁵ Albert spricht von den Pflanzen, von denen er handeln wird. »Von denen, die wir behandeln wollen, haben wir die einen selber durch Erfahrung kennengelernt (*ipsi nos experimento probavimus*), von den anderen aber haben wir den Bericht von solchen, die, wie wir erfahren haben, nicht leicht etwas sagen, wenn es nicht durch Erfahrung (*experimentum*) bestätigt wird. In solchen Dingen nämlich gibt einzig die Erfahrung Gewißheit.« *De vegetabilibus* VI, I; cap. I; § 1. S. 339 f.

³⁶ Kommentar zur aristotelischen Metaphysik I, I; cap. 2. *Opera Omnia* (Borgnet) 6, 6.

³⁷ *Ego tales logicas consequentias in scientiis de rebus abhorreo*. Ebd.

³⁸ W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik. In: *Die Künste im technischen Zeitalter* (Darmstadt 1956), S. 32.

³⁹ *Thomas von Aquin, Summa contra Gentes* 2, 4 1.

⁴⁰ B. Geyer, *Albertus Magnus*, S. 212.

⁴¹ *Gilson, History*, S. 289.

Vielmehr verlangt er vom Theologen, daß ihm vorweg die philosophische und wissenschaftliche Bildung der Zeit präsent und verfügbar sei⁴². Man begreift sehr wohl die Zurückhaltung des eigenen Ordens angesichts solcher kaum erfüllbarer Forderungen; und man wird es völlig berechtigt finden müssen, daß mehrere Generalkapitel (1271, 1278, 1280) auf den für eine Priestergemeinschaft selbstverständlichen Vorrang der Theologie vor dem profanen Wissen hinweisen⁴³. Dennoch sollte man darüber nicht vergessen, daß Albert hier die wahre Aufgabe der Theologie in der Welt zum ersten Mal gültig formuliert – mag auch diese Aufgabe, ebenso wie die der Philosophie, von einem Einzelnen niemals voll realisiert werden können.

Wiederum also ist die Verknüpfung von *fides* und *ratio* um eine Dimension schwieriger und anspruchsvoller geworden – vor allem deswegen, weil die *ratio* selber eine neue, umfassendere Bedeutung bekommen hat. Für Albertus Magnus besagt »ratio« nicht nur die Fähigkeit des formal richtigen Denkens und auch nicht primär das Vermögen, die Heilswahrheiten durch geschöpfliche Analogien und durch »Konvenienz-Gründe« zu verknüpfen und unserer Vorstellung zugänglich zu machen, sondern vor allem anderen die Fähigkeit des Menschen, die ihm begegnende Realität zu erfassen. Was Johann von Salisbury mehr praktiziert als theoretisch begründet hat, das wird durch Albertus Magnus auf Grund breitester Wirklichkeitserfahrung und zugleich profunder Kenntnis der gesamten zeitgenössischen Philosophie und Theologie als Prinzip formuliert. »Verknüpfe, soviel du nur vermagst, den Glauben mit der Vernunft« – dieser Satz des Boethius bedeutet von nun an die Aufgabe, das Geglaubte in eine immer neu zu stiftende, sinnvolle Zuordnung zu bringen zu dem unaufhörlich und ins Unabsehbare sich vervielfachenden Gesamtbestand des natürlichen Wissens von Mensch und Welt.

⁴² Ebd., S. 278.

⁴³ von Steenberghen, Le XIII^e siècle, S. 239.

DIE SÄCHSISCHEN KARDINÄLE

Von Hermann Hoffmann

Sachsens Beitrag für die große Kirchengeschichte ist die Reformation. Die Frage nach sächsischen Kardinälen ist die Frage nach einem Beitrag oder einer Leistung sächsischer Kirchenfürsten in der Großkirche und für sie.

Gibt es sächsische Kardinäle? Den »Kardinal von Sachsen« kennen die Leser von Blanckmeisters Sächsischer Kirchengeschichte, den Kardinal von Schönberg die, welche Fraustadts Geschichte des Geschlechtes von Schönberg gelesen haben, den Kardinal von Meckau die, die das Urkundenbuch der Universität Leipzig studiert haben. Wer diese drei sächsischen Kardinäle nur aus der angeführten Literatur kennt — und wer hat diese Literatur studiert? —, kennt sie nicht. So hat das Thema seine Berechtigung. Ein Wettiner sollte Kardinal werden und wollte nicht. Und einen hat Wimpina zum Kardinal gemacht, und der ist es nie gewesen. So ergeben sich die fünf Abschnitte dieses Aufsatzes.

I.

Ludwig von Meißen

Der erste sächsische Kardinal ist gar nicht Kardinal geworden. Es war Ludwig von Meißen, der Sohn Friedrichs des Ernsthatten von Meißen. 1357 verlieh ihm der Papst das Bistum Halberstadt, das er erst 1358 in Besitz nehmen konnte, weil da erst sein vom Papste nicht anerkannter Vorgänger verzichtete. 1361 wählte das Magdeburger Domkapitel ihn zum Erzbischof; weil aber Kaiser Karl IV. den Bischof Dietrich von Minden wünschte, verzichtete Ludwig. Zur Belohnung für dieses Entgegenkommen verlieh ihm der Kaiser 1371 das Bistum Bamberg. Am 4. April 1373 starb der Kurfürst von Mainz, des Kaisers Neffe. Nun drangen Ludwigs Brüder in den Kaiser, die Bescheidenheit Ludwigs durch die Berufung nach Mainz zu belohnen. Der Kaiser war auch willens, aber inzwischen hatte das Mainzer Domkapitel den Bischof von Speyer, Adolf von Nassau, zum Erzbischof gewählt. Ludwig reiste nun selber zum Papste nach Avignon und erwirkte dort seine Ernennung für Mainz durch den Papst. Der alternde Kaiser wollte auf alle Weise die Wahl seines Sohnes Wenzel zum deutschen König durchsetzen. Auf Adolf von Nassau war kein Verlaß, darum belehnte Kaiser Karl im April 1374 Ludwig als Vertreter eines politisch wichtigen Hauses mit dem Kurfürstentum Mainz. Ludwig konnte sich aber gegen den Kandidaten des Domkapitels, gegen Adolf von Nassau nicht durchsetzen. Der Papst suchte die Mainzer Frage zu lösen, die darin bestand, daß ein unrecht-

mäßiger Bischof auf dem Mainzer Stuhl saß und der rechtmäßige Bischof nicht zur Regierung kommen konnte. Es war ein Kampf des Domkapitels um sein Wahlrecht, das durch die Finanzpolitik Johanns XXII. fast zunichte gemacht worden war. Es war aber noch viel mehr ein Kampf des Adels um die Bistümer, die ihm durch die Domkapitel, die vom Adel ergänzt wurden, zugefallen waren. Der Papst wollte Ludwig zum Kardinal machen, aber Ludwig dankte und bestand auf seinem Rechte. 1378 macht der Papst ihn zum Patriarchen von Jerusalem und zum Verwalter des großen Bistums Cambrai. Adolf war bereit, den Papst anzuerkennen, aber Ludwig nicht bereit, auf Mainz zu verzichten. Erst als 1381 ihm das Erzbistum Magdeburg vom Papst verliehen wurde, war er dazu bereit.

Ludwig von Meissen hat sich in Magdeburg nicht lange freuen können. Schon 1382 ist er bei einer Fastnachtsfeier in Calbe a. d. S. bei einem Tanzvergnügen umgekommen, zu dem er Adel und Bürgerschaft eingeladen hatte; ob er verbrannt ist oder bei der Flucht aus dem Saale totgetreten wurde, ist nicht zu ermitteln.

Ludwig ist keine Zierde seines Standes gewesen, »ein unbedeutender Herr, Typus des verweltlichten Prälaten«, sagt Albert Hauck.

Vgl. *Albert Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands 5, 2, 649. 651 f. 656 f. 699 ff.—*Konrad Sturmhöfel*. Ill. Geschichte der Meißnischen und Thüringischen Lande. 1, 576 f. 586. 589. 593. 709.

II.

Melchior von Meckau

Er ist in Meissen geboren und entstammt einem adligen Geschlecht. Oft wird er »Melchior Copis von Meckau«, oft auch von Möckau genannt. Im Sommersemester 1446 ist er an der Universität Leipzig inskribiert worden, und bis zum Wintersemester 1458 findet er sich in der Matrikel der Universität. Er ist Rat des Kaisers Maximilian geworden, dann bei der Kurie scriptor literarum apostolicarum, Domherr von Brixen, Meissen und Magdeburg. Der Papst verlieh ihm 1473 die Meißner Dompropstei, bald darauf auch die von Magdeburg. Am 19. 1. 1473 fordern Kurfürst Ernst von Sachsen und Herzog Albrecht von Meissen ihn, der in Rom weilte, auf, zu erklären, ob er (da er ja dem Vernehmen nach die Meißener Domdechantei vom Papste erhalten habe) in Meissen residieren werde; wenn nicht, würden sie den vom Domkapitel erwählten Dechanten schützen. Es scheint, die Anwesenheit des Dechanten in Meissen war wichtiger als die des Propstes. Als Propst hat sich Meckau durch Erweiterung und Vermehrung der Dombibliothek verdient gemacht. Aber oft und lange scheint der Propst nicht in Meissen geblieben zu sein. Am 2. Februar 1482 wird er bei einer Verhandlung

des Bischofs Johannes von Weißbach mit dem Domkapitel als anwesend erwähnt, aber am 18. März desselben Jahres fehlt er bei einer Verhandlung beim Bischof Thilo von Merseburg, zu der er geladen war. Als Bischof Johannes von Weißbach am 1. 11. 1487 in Leipzig gestorben war, gab es nur zwei Kandidaten zwischen denen das Domkapitel zu wählen hatte, Johann von Salhausen und Melchior von Meckau, der Domdekan und der Dompropst. Das Kapitel entschied sich für den Dekan, offenbar weil dieser stets im Bistum anwesend gewesen war, der Propst aber in kaiserlichen und päpstlichen Diensten meist abwesend und sicherlich auch lange an der Kurie tätig gewesen war. Entscheidend für das Meißener Domkapitel war aber sicher die Tatsache, daß Meckau seit 1482 der Koadjutor des Brixener Bischofs Georg Golser, des Nachfolgers des Kardinals Nikolaus von Cusa, war. Domherr von Brixen war Meckau schon lange. Golser starb am 20. 6. 1389. Damit trat Meckau die Regierung des Bistums Brixen an. Oft wird er auch als Bischof abwesend gewesen sein, er starb ja auch bei einer kaiserlichen Legation in Rom. Wegen dieser vielen Abwesenheiten wohl mußte er 1501 selber einen Koadjutor annehmen, Christoph von Schrofenstein.

Im Jahre 1503 hatte Leipzig zwei große Tage, zwei Kardinalsbesuche. Der Bischof von Gurk, Kardinal Raimund Peraudi war 1501 vom Papst Alexander VI. zum Prediger des Türkenablasses für Deutschland bestellt worden. Mit Mühe war es durchgesetzt worden, beim Kaiser und beim Reichsregiment, daß der Kardinal den Türkenablaß in Deutschland predigen konnte. 1502 trat er seine Reise an, und am 1. Januar 1503 traf er, als Legatus a latere des Papstes feierlichst empfangen, in Leipzig ein. Alexander VI. hatte im Jahre 1500 diesen Kardinal, den Brixener Bischof Melchior von Meckau und den Cardinalis Alexandrinus (wer ist das? nicht Kardinal Alexander von Schönberg, wie Machatschek meint; einen solchen Kardinal hat es nie gegeben) beauftragt, die causa Bennonis zu bearbeiten. Das ist die Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meißen. Die Reise des Kardinals galt nicht nur dem Türkenablaß, sondern eben auch der causa Bennonis. Darum besuchte der Kardinal auch Meißen und das Kloster Altenzella, dessen Abt Martin von Lochau der aktivste unter den geistlichen und weltlichen Förderern dieser Heiligsprechung war.

Noch im Jahre 1503, am 31. Mai ist Bischof Meckau Kardinal geworden. Bald darauf trat er seine Reise in die sächsische Heimat an, deren Hauptanlaß anscheinend wieder die causa Bennonis war. Er besuchte Meißen, wo er geboren war, und Leipzig, wo er studiert hatte. Über diesen Aufenthalt unterrichtet uns Josef Negwer in seiner Wimpina-Monographie. Was Otto Kirn von dieser Arbeit sagt, daß sie beachtenswerte Notizen zur Leipziger Universitätsgeschichte enthalte, gilt auch in bezug auf Meckau. Am 22. Juni 1503 stiftete der Kardinal 4000 Gulden, das sind 200 Gulden jährlicher Zinsen, zugunsten gewisser Lehrstühle in der Fakultät der Artisten und der Theologen. Dr. Johannes Hennigk aus Großenhain, Domherr von Meißen, Theologie-Professor in Leipzig, mit

Hieronymus Emser literarischer Hauptförderer der Heiligsprechung des Bischofs Benno, hatte dem Kardinal die Anregung dazu gegeben und wurde deswegen auch von ihm mit der Vollziehung der Stiftung beauftragt und zum Kurator der Stiftung ernannt. Die Freude der Universität war groß. Die beteiligten Fakultäten erwiesen sich durch Meßstiftungen für den Kardinal und seine Angehörigen dankbar. Und in der Pauluskirche wurde ein feierlicher Dankgottesdienst gehalten, dem der Kardinal aber nicht beigewohnt hat. Wimpina hielt die Dankrede. In der Freude über die hochherzige Stiftung ahnte keiner, daß das Geschenk zu einem steten Zankapfel werden sollte. Hennigk hatte mit kluger Berechnung die Stiftung so abgefaßt, daß der Einfluß der theologischen Fakultät auf die der Artisten gestärkt wurde. Nicht nur die Juristen und die Mediziner beklagten sich, sie waren ja übergangen worden; es kam zu dauerndem Streit zwischen den Theologen und den Artisten, die Stiftungssatzung billigte nämlich den Theologen die Auswahl der Stipendiaten aus der Artistenfakultät zu, die ja in Wirklichkeit damals noch eine Art Vorschule für das Studium der Theologie war.

Bei einer im Auftrage des Kaisers Maximilian übernommenen Legation ist der Kardinal am 3. März 1509 in Rom gestorben. Begraben wurde er in Ara Celi.

Am 1. 6. 1509 erklärte Helfricht von Meckau, daß das in drei beim Domkapitel aufbewahrten Kisten befindliche Silber »unserm gnädigsten Herrn zuständig sei«, alles andere aber unter zehn oder zwölf Mark in den Besitz des Domkapitels übergehe und »zum Seelentrost des Abgeschiedenen und zum frommen Gedächtnis aller Verstorbenen der Meckauischen Familie und zu Gottes und der Kirche Ehre soll gebraucht werden«.

Außer diesem Helfricht von Meckau ist von Verwandten unseres Kardinals nichts bekannt. G. Erler nennt keinen seines Namens in seinem Urkundenbuch noch in der Matrikel der Universität Leipzig. Das Repertorium Germanicum nennt einen Arnold von Meckow, der aber nicht ritterlichen Geschlechtes und außerdem Kleriker des Bistums Brandenburg war. Ritterlichen Geschlechtes und vielleicht der Familie des Kardinals angehörend aber waren zwei andere im Repertorium Germanicum genannte: Valentin von Meckow, Kleriker des Bistums Merseburg, der am 18. 11. 1389 von der Kurie mit einem der Kollation durch den Bischof oder das Domkapitel von Merseburg zustehenden Beneficium providiert wurde.

Und Heinrich von Meckau, Kleriker des Bistums Naumburg, dem die Kurie am 26. 3. 1431 die Provision mit einer lebenslänglichen Vikarie am Altar des hl. Gotthard im Zeitzer Dom erneuerte, auf die er schon Exspektanz hatte, und dem die Kurie am 16. 10. 1431 gestattete, in die Rechte des verstorbenen Leipziger Universitätsprofessors Petrus Storch aus Zwickau einzutreten, die dieser im Prozeß um Kanonikat und Präbende im Zeitzer Dom hatte, die durch den Tod des Johannes Ysenhart, eines »literarum apostolicarum abbreviator« an der Kurie, freigeworden waren.

Um Irrtümern vorzubeugen, sei darauf aufmerksam gemacht, daß Melchior Cupis von Meckau leicht mit dem Kardinal Cupis verwechselt werden kann. Domenico Cupis ist 1517 Kardinal geworden und als Kardinalbischof am 10. 10. 1553 gestorben.

Vgl. *Ciacconi*. Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et Cardinalium. 2. Aufl. von Ag. Oldoni. Bd. 3. — *G. Erler*, Die Matrikel der Universität Leipzig. — *Otto Kirn*, Die Leipziger Theologische Fakultät in 500 Jahren (Festschrift zur Feier des 500jährigen Bestehens der Universität Leipzig Bd. 1) 1909. — *Eduard Machatschek*. Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Meißen. 1884. S. 86, 127, 499, 552, 576, 595. — *Josef Negwer*. Konrad Wimpina. 1909 S. 36, 85 ff. — *B. Stübel*. Urkundenbuch der Universität Leipzig.

III.

Andreas Ruperti

In der Dankrede, die Wimpina im Jahre 1503 in der Leipziger Pauluskirche dem Kardinal Melchior von Meckau gehalten hat, zählt er die Leipziger Studenten und Professoren auf, die Bischöfe geworden sind und damit ihrer Universität Ehre gemacht haben; noch größere Ehre habe ihr Andreas Ruperti gemacht, der Kardinal geworden sei; die größte aber Kardinal Melchior von Meckau, der ihr eine so hochherzige Stiftung gemacht habe.

In den Tagen, da die Leipziger Universität ihr 550jähriges Bestehen feiert, werden diese Zeilen geschrieben; da mag es gestattet sein, die Bischöfe, die dieser Universität angehörten, zu nennen. Die Namen hat aus Wimpinas Rede Jo. Hen. Leichius in seinem Werke »De Origine et incrementis typographiae Lipsiensis« (Leipzig 1740) abgedruckt.

Diether von Isenburg, Erzbischof von Mainz, gewählt 1459, 1461 von Pius II. wegen seiner romfeindlichen Haltung abgesetzt, 1464 mit päpstlicher Genehmigung zurückgekehrt, gestorben 6. 5. 1482; nicht bei Erler.

Rudolf von Scherenberg, Bischof von Würzburg 1466–1495; in Leipzig immatrikuliert im Wintersemester 1416.

Johannes Herzog von Bayern, Pfalzgraf zu Simmern, 1456 Bischof von Münster, 1464–1475 Erzbischof von Magdeburg (nicht bei Erler).

Olaus Laurentii, Erzbischof von Upsala 1435–1438; nicht bei Erler.

Johannes Ottonis Hoffmann aus Schweidnitz, Bischof von Meißen 1427–1451; war 1409 aus Prag als Theologieprofessor nach Leipzig gekommen, er war der dritte Rektor dieser Universität.

Dittrich Bucksdorff, Bischof von Naumburg 1464–1466; war in Leipzig Professor der Rechte gewesen.

Johannes von Schönberg, 1492–1517 Bischof von Naumburg.

Friedrich Sesselmann, Bischof von Lebus 1455–1484; in Leipzig 1455 bei der Natio Bavarica immatrikuliert, 1462 Baccalaureus, 1464 Magister.

Eckhard de Thurkoff (Eggehard von Duerkopp), 1489–1499 Bischof von Schleswig. In Leipzig 1455 inskribiert, 1462 Baccalaureus, 1464 Magister. Er war Dr. decr., Propst von Hildesheim, bei der Kurie S. Palatii causarum auditor und dänischer Gesandter (Schleswig gehörte damals zu Dänemark und kirchlich zum Erzbistum Lund; der König von Dänemark rief ihn von Rom ab zur Übernahme des Bistums Schleswig).

Jodocus Hohenstein, Bischof von Oesel, dem Kardinal Bessarion besonders lieb; nicht bei Erler.

Thomas Weneri, Bischof von Pomesanien; steht nicht bei Eubel, Hierarchia catholica medii aevi.

Silvester Stodewescher, 1448–1479 Erzbischof von Riga; Mitglied des Deutschen Ritterordens, aus Thorn, in Leipzig immatrikuliert 1427, Baccalaureus 1431, Magister 1433. Er ist 1479, vom Ordensmeister eingekerkert, gestorben.

Nach welchem Prinzip Wimpina die Bischöfe in dieser Reihenfolge anführt, ist nicht ersichtlich. Aber vor Thomas Weneri hat er Andreas Ruperti. Nach Erler ist Andreas Ruperti de Danczk alias de Prust 1450 bei der Natio Polonica der Leipziger Universität inskribiert worden. Er wurde 1420 Baccalaureus, 1433 Rektor, 1434 Sententarius 1435 Lizentiat. Wimpina berichtet nun, daß ihn Pius II. zum Kardinal erhob und gleichzeitig zum Custos der Engelsburg gemacht habe. Es findet sich aber ein Kardinal dieses Namens nirgendwo, nicht bei Ciacconi, nicht bei Eubel, nicht bei Pastor, der ja bei jedem Papst auch die von ihm kreierte Kardinäle angibt. Er war also nicht Kardinal. Wie kommt Wimpina zu seiner Behauptung? Das Repertorium Germanicum, soweit es erschienen ist, nennt ihn nicht. Hat die Berufung nach Rom zum Custos der Engelsburg Gerüchte von einer darüberhinausgehenden Rangerhöhung ultra montes gezeugt, denen Wimpina glaubte?

Nicht bei Wimpina stehen drei Bischöfe, die in Leipzig studiert haben:

Stephan Bodeker 1421–1459 Bischof von Brandenburg. Geb. 1384 in Rathenow, Prämonstratenser – Chorherr im Domstift Magdeburg, studierte in Erfurt, Prag und Leipzig, wo er 1412 zum Dr. decr. promovierte. Tadellos im Wandel, gewandt in Geschäften, von Päpsten und von seinem Landesherrn mit wichtigen Aufträgen betraut und als theologischer Schriftsteller bekannt. Vgl. Lex. f. Theol. u. Kirche 2, 413.

Dietrich von Schönberg, 1463–1476; s. *Machatschek* 465.

Friedrich Nausea, 1541–1552 Bischof von Wien; 1514–1518 in Leipzig; vgl. Kirchen-Lexikon und Lexikon für Theologie und Kirche.

Nikolaus von Schönberg

Dieser Kardinal gehört einem Geschlechte an, das Jahrhunderte lang seine feudalen und seine kirchlichen Interessen zu vereinen wußte. Wieviele seiner Töchter fanden den Weg ins Kloster zu den Zisterzienserinnen: so in Freiberg um 1500 Brigitta; um dieselbe Zeit ist Magdalena Äbtissin im Heiligkreuzkloster bei Meißen; um 1450 war es Anna; gleichzeitig war Katharina in Nimptschen; 1407 sind drei Fräulein von Schönberg in Riesa: Gele, Käthe und Margarete; bis 1477 war Elisabeth Klosterfrau in Seußlitz.

Nickel von Schönberg ist 1344 Pfarrer von Biberstein, Heinrich von Schönberg Scholastikus in Merseburg; 1466 treffen wir den Provinzial der Franziskaner P. von Schönberg als Theologieprofessor in Leipzig. Ein Konrad von Schönberg war Abt von Alzelle, ein Kaspar von Schönberg 1402 Domherr in Meißen. Ein Dietrich von Sch. ist der erste Schönberg, der zur bischöflichen Würde emporstieg. 1363 war er Domherr in Meißen, als Diakon wurde er Archidiakon von Nisan und bacc. j. can.; 1370 wurde er zum Bischof gewählt, in Rom vom Papste bestätigt, aber auf der Rückreise nach Meißen starb er in Leoben. Ein Kaspar von Sch. hatte fünf Söhne: Konrad war 1407–1417 Domherr in Meißen; Johannes hatte einen Sohn, der 1492 als Bischof von Naumburg gestorben ist; Kaspar starb als Bischof von Meißen 1463; ihm folgte als Bischof sein Bruder Dietrich, gest. 1476; Nikolaus hatte einen Sohn Dietrich, der Katharina von Maltitz heiratete. Dieser sächsische Landhofmeister hatte als ältesten Sohn unseren Kardinal Nikolaus von Schönberg; zwei Brüder des Kardinals waren Domherren von Naumburg, Hans der ältere und Dittrich; ihre Schwester Katharina war Zisterzienserin in Freiberg. Eine Schwägerin des Vaters heiratete einen Herrn von Schleinitz, dessen Sohn Johannes 1518–1537 Bischof von Meißen war. Dessen Nachfolger war sein Vetter Johann von Maltitz. Der Kardinal hatte also zwei bischöfliche Großonkel, einen bischöflichen Onkel und zwei bischöfliche Vettern.

Nikolaus von Schönberg ist am 11. (23.?) August 1472 zu Meißen geboren. Vortüglich veranlagt, wohlherzogen und tüchtig vorgebildet, zog er nach Italien, um seine wissenschaftliche Ausbildung zu vollenden. Bereits war er Domherr von Naumburg. In Pisa hat er Jura studiert, als Dr. jur. u. hat er es verlassen. Ostern 1495 war Savonarola in Pisa bei seinen Ordensbrüdern. Seine Predigten bewirkten bei ihm eine Erweckung, die ihn veranlaßte, am 29. Oktober 1497 (1496?) von ihm das Ordensgewand der Dominikaner zu erbitten. Am 31. Oktober 1498 legte er die Ordensgelübde ab. Seine Studien setzte er in Florenz fort und schloß sie als Dr. theol. ab. Er hatte sich umfassende Kenntnisse in allen Zweigen der Wissenschaft erworben, auch in Mathematik, Astronomie, Medizin und Erdkunde, und war vieler Sprachen kundig. Er unternahm viele Reisen im Auftrage

seines Ordens, zweimal war er in Jerusalem, längere Zeit in der Türkei. Zu wissenschaftlichen Zwecken hielt er sich in Neapel, Bologna, Paris, Oxford, Salamanca auf. 1506 wurde er Prior bei S. Marco. Anfang 1506 war er in Brügge, von da reiste er nach Sponheim, um den berühmten Abt Trithemius kennen zu lernen. Bis 1507 hielt er sich in Brügge auf. Da berief ihn der Ordensgeneral nach Rom und ernannte ihn zum Provinzial des Heiligen Landes. 1508 ernannte ihn der neue Ordensgeneral Thomas de Vio (Cajetan) zum Generalprokurator des Ordens bei der Kurie. Julius II. lernte ihn bald schätzen und verlieh ihm 1510 die erste Professur der Theologie an der Hochschule Sapienza in Rom. So durfte er auch vor dem Papst und den Kardinälen Advents- und Fastenvorträge halten. Fünf von diesen Vorträgen »Vom bewunderungswürdigen Kampfe mit dem Versucher in der Wüste« wurden durch Vermittlung des Naumburger Bischofs Johann von Schleinitz 1512 in Leipzig gedruckt. Der Verfasser wird dabei Nikolaus de Almannia genannt.

Ob er mit seinen Verwandten in Sachsen in Verbindung blieb, ist nicht bekannt. Dem Herzog Georg von Sachsen stand er sehr nahe. Der Briefverkehr zwischen beiden bestand schon 1508, er hat sich bis zum Tode Schönbergs fortgesetzt. Für das fünfte Konzil im Lateran (1512–1517) hatte der Herzog Schönberg zu seinem Prokurator ernannt. Für den Herzog war das Konzil das einzige Heilmittel gegen die Krankheiten der Kirche. »Aus ihrer Geschichte geht hervor, daß sie niemals durch rein menschliches Bemühen wieder gesundet ist, sondern nur durch Gottes Beistand auf den heiligen Konzilien.« Der Unterlassung derselben schreibt er es zu, daß die »Braut Christi jetzt wie ein Leichnam entstellt« sei. So schreibt der Herzog in seiner Vollmacht für Schönberg. Das Laterankonzil hat diese Hoffnungen bekanntlich nicht erfüllt.

Bei den Päpsten stand Schönberg in hohem Ansehen. Seine Tätigkeit als päpstlicher Legat begann unter Leo X. Am 4. 1. 1517 erging die Bulle an Schönberg, überall mit den Fürsten zu verhandeln, um einen Kreuzzug gegen die Türken zustande zu bringen. Es war darin nicht gesagt, daß er den Kaiser vom Bündnis mit Frankreich abbringen sollte. Am 7. Januar reiste Schönberg nach Paris zum König, dann nach Mecheln zum Kaiser Maximilian. An deren Beratungen mit dem König von England in Cambrai, die er nicht hatte verhindern können, nahm er teil. Schönberg reiste über Antwerpen nach London, dann wieder an den niederländischen Hof und war 1518 wieder in Rom. Dank der Unentschiedenheit des Papstes hatte er bei dieser Legation eigentlich nichts erreicht. Die Türkengefahr war indessen immer größer geworden. Am 6. 3. 1518 erließ Leo X. eine Bulle, die alle christlichen Fürsten unter Strafe des Bannes zu einem fünfjährigen Waffenstillstand verpflichtete. Als bald betraute er Nikolaus mit der Legation zu den Höfen von Ungarn, Polen, dem Ordensstaat und Rußland, um sie für den Kreuzzug zu gewinnen. Schönberg begab sich zunächst zum Kaiser nach Innsbruck, dann nach Ungarn, dann an den polnischen Hof, zum Großfürsten und zum Hochmeister des Deutschen Ritterordens. Aber auch bei dieser

Legation blieben die Bemühungen Schönbergs erfolglos. Nur den einen Erfolg hatte er, daß der Hochmeister ihm das durch den Tod Günthers von Bünau in Merseburg erledigte Bistum Samland anbot. Aber das nahm Schönberg nicht an. Leo X. ernannte ihn am 12. 9. 1520 zum Erzbischof von Capua und machte ihn zum Kommendatarabt von Casamari. Bei der Papstwahl 1521, bei der Hadrian VI. gewählt wurde, erhielt Schönberg soviel Stimmen, daß er beinahe Papst geworden wäre, obwohl er noch nicht Kardinal war.

1523 wurde Schönbergs Freund und Gönner Giulio Medici Papst. Es ist der unglückliche Clemens VII. Er berief Schönberg sofort nach Rom. Er hatte bis dahin eine kaiserliche Politik betrieben. Als Papst glaubte er der Umklammerung des Kirchenstaates durch die Habsburger nur entgehen zu können im Anschluß an Frankreich. Aber statt sich *einen* politischen Ratgeber zu nehmen, der ihn durch Klarheit der Ziele und Entschlossenheit ergänzen konnte, hatte er deren zwei, die politisch am entgegengesetzten Stränge zogen: Schönberg und Giberti. Giberti verstand es gleich zu Anfang, seinen kaiserlich gesinnten Nebenbuhler durch Legationen an die Höfe Europas, nach Paris, London, Madrid monatelang von Rom fernzuhalten. Freilich, solange der Kaiser siegreich war — am 24. 2. 1525 trug er bei Pavia seinen großen Sieg über König Franz I. davon —, konnten der Papst und Giberti sich nicht gegen den Kaiser stellen. Aber die Furcht vor der Übermacht des siegreichen Kaisers trieb den Papst dazu, sich den in der Liga von Cognac vereinigten Gegnern des Kaisers anzuschließen. Dessen Heer wandte sich gegen den von seinen Verbündeten verlassenen Papst, eroberte Rom, richtete den entsetzlichen Sacco di Roma an und hielt den Papst ein halbes Jahr in der Engelsburg gefangen. Schönberg eilte nach Neapel, um dort zur Aussöhnung zwischen Kaiser und Papst zu vermitteln. Dieser Aufgabe blieb er dauernd treu. Der Papst benützt den kaiserlich gesinnten Erzbischof gern zu Legationen an den Kaiser; zweimal war er in Spanien bei ihm, ihn zum Frieden mit König Franz von Frankreich geneigt zu machen. Auf der Reise zu den Friedensverhandlungen ließ ihn Franz verhaften, gegen alles Völkerrecht, mußte ihn aber wieder frei lassen. An den Friedensverhandlungen in Cambrai nahm er teil, sehr tätig und stets vermittelnd. Zwei Frauen haben den Frieden ausgehandelt, des Kaisers Tante Margarete, die Statthalterin der Niederlande, und die Mutter des Königs Franz. Schönberg hat bei diesem »Damenfrieden« den größten und wohlthätigsten Einfluß ausgeübt.

Nach der Versöhnung zwischen Kaiser und Papst, die durch die Kaiserkrönung in Bologna besiegelt wurde, hatte Clemens einen neuen Auftrag für Schönberg: Er schickte ihn 1531 nach Florenz, um dort die schwierigen Verhältnisse zu regeln. 1533 konnte ihn der Papst zufrieden nach Rom zurückrufen.

Clemens VII. starb 1534. Bei der Papstwahl erhielt auch Schönberg eine Stimme. Aber gewählt wurde Alessandro Farnese, der sich Paul III. nannte. Unter den am 21. 5. 1535 von ihm ernannten sechs Kardinälen befand sich Schönberg, der

nun auf sein Erzbistum Capua verzichtete und im Vatikan Wohnung erhielt. Der neue Papst nahm es ernst mit dem Konzil, Schönberg arbeitete im engsten Kreise dabei mit. Als das für Mantua vorgesehene Konzil an den unerfüllbaren Forderungen des dortigen Landesherrn scheiterte, stimmte er mit Contarini für die sofortige Weiterführung des Konzils an anderem Orte.

Man hat Schönberg vorgeworfen, er sei Gegner der Kirchenreform gewesen. Nichts falscher als das. Sleidan und Sarpi haben ihm vorgeworfen, er habe durch Vertrauensbruch einen geheimen Reformplan seinem Freunde Cochläus in Deutschland mitgeteilt. Das ist längst widerlegt: der Papst hatte, was beide Ankläger nicht wußten, das Schweigegebot aufgehoben.

Am 10. 9. 1537 ist Schönberg in Rom gestorben. Er ist begraben bei S. Maria sopra Minerva. Im letzten Brief, den Herzog Georg diesem seinen alten Freunde geschrieben hat, hat er ihn gebeten, er solle helfen, daß das Konzil, das einzige Heilmittel, zustande komme.

Für die Wissenschaft ist Schönbergs Geist und Herz stets offen gewesen. Noch im Jahre vor seinem Tode bat er Kopernikus um nähere Angaben über die Bewegung der Himmelskörper und die Tafeln, durch die sein System erläutert wird. Von Nepotismus und Luxus hat Schönberg sich stets ferngehalten. Seinem Dom in Capua, der ihm die getäfelte Decke verdankt, vermachte er goldene Leuchter und heilige Geräte. Für Florenz hatte er eine besondere Vorliebe. Im Testament bedenkt er alle Kirchen der Stadt, zum Universalerben aber machte er ein Waisenhaus dort; er hatte es schon vorher erreicht, daß die reiche Abtei, deren Abt er war, mit dem Waisenhaus verbunden wurde.

Für den Kardinal von Schönberg sprechen seine Freunde, dazu gehören Kardinal Sadolet, Kardinal Contarini, Thomas Morus »sein bester Freund«. Das schönste Lob spendet ihm Melancthon 1538: »In Rom war allein der Kardinal von Capua Schönberg der Friedensvermittler (pacis autor), der bereit war, Zugeständnisse zu machen. Ihn habe ich für den billigst Denkenden gehalten, und das bestätigen auch die Briefe meiner Freunde, die sie jetzt nach seinem Tode schreiben; die Grundsätze aber haben sich dort nach seinem Ende sehr geändert.

Vgl. *Buchberger*. Lexikon für Theologie und Kirche. 1937. Bd. 9, 309 f. — *G. J. v. Eggs*. *Purpura docta*. Bd. 4, 487 f. Augsburg 1729. — *Ch. G. Jöcher*. *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*. 1750. Bd. 4, 319 f. — *Schottenloher*. Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung II, 240. — *St. Ehses*. Der Todestag des Kardinals N. v. Sch. Römische Quartalsschrift 1910, 106 f. — *L. v. Pastor*, *Gesch. der Päpste* Bd. 4, 1 und 2. — *H. Jedin*, *Gesch. des Konzils von Trient*. Bd. 1. — *Willy Buddee*, *Zur Gesch. der diplomatischen Missionen des Dominikaners N. v. Sch. b. z. Jahre 1519*. Philos. Diss. Greifswald 1891.

Der Kardinal von Sachsen

Der *Cardinalis Saxonicus*, il *Cardinale di Sassonia*, ist Herzog Christian Heinrich von Sachsen-Weitz.

Fast alles, was über ihn geschrieben ist, entbehrt der Objektivität. Die Protestanten empfanden ihn als Apostaten, die Katholiken begrüßten ihn als Konvertiten. Was ihnen Gewinn war, erschien jenen als Verlust. Am voraussetzungs-vollsten schrieb Franz Blanckmeister in seiner sächsischen Kirchengeschichte über ihn. Triumphierend taten das die Katholiken, so Aug. Theiner in seiner »Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoß der katholischen Kirche« (Einsiedeln 1843) und Andreas Räß in Band 8 und 9 der »Convertiten seit der Reformation« (Freiburg 1869). Eine wirkliche Biographie des Kardinals gab Eberhard Klein (Gelbe Hefte 4 [1928] 778–802, 847–882, 902–932). Seine Kölner Mission im Spanischen Erbfolgekrieg hat H. Gerig in seinem Buch »Der Kölner Dompropst Christian August von Sachsen-Weitz« (Bonn, 1930) dargestellt.

Der sächsische Kurfürst Johann Georg I. hat 1652 testamentarisch eine Landesteilung zugunsten seiner vier Söhne verfügt. So traten neben das Kurfürstentum drei regierende Seitenlinien: Sachsen-Weißenfels, Sachsen-Merseburg und Sachsen-Weitz. Der erste regierende Herzog von Sachsen-Weitz war Moritz, 1619 geboren und 1622 zum Administrator des Stiftes Naumburg postuliert. Er war dreimal verheiratet, zuerst mit Maria Amalia, einer Tochter des großen Kurfürsten von Brandenburg, dann mit Dorothea Maria von Sachsen-Weimar, deren drei Söhne ihn überlebten, und zuletzt mit Sophie Elisabeth Prinzessin von Holstein-Wiesenburg, die ihre jugendlichen Stiefsöhne mit Liebe betreut hat. Zu diesen gehörte unser Christian August, der (am 9. 10. 1666 in Weitz geboren) 15 Jahre alt war, als der Vater 1681 starb. Noch in diesem Jahre unternahmen die Brüder eine Reise nach Frankreich. Ihr Hofmeister war Ernst Ludwig von Pölnitz, der später Dompropst von Naumburg und kurfürstlich-sächsischer Geheimrat und Kanzler wurde. Mündig geworden, widmete sich Christian August dem Soldatenberuf. Er tat zuerst Dienst bei den Generalstaaten, trat dann zum österreichischen Heere über, machte die Feldzüge in den Niederlanden, am Rhein und in Ungarn mit und zeichnete sich bei der Eroberung von Ofen am 2. 9. 1686 aus. In Ungarn waren seine Kriegskameraden sein Vetter Friedrich August, der spätere Kurfürst von Sachsen und König von Polen, und Ludwig Anton, Pfalzgraf von Neuburg, der Hochmeister des Deutschen Ritterordens. Die Bekanntschaft mit vielen Katholiken im kaiserlichen Heere und die Freundschaft mit dem Deutschmeister werden die erste Neigung zur katholischen Kirche in ihm geweckt haben. Am 3. 4. 1688 wurde er als Administrator der Ballei Thüringen des Deutschen Ritterordens eingeführt. Er nahm aber nochmals Felddienst beim Kurfürsten Friedrich August und war an »etlichen Kampagnen am Rheinstrom« beteiligt.

Die Freundschaft mit dem Deutschmeister, der am 4. 3. 1697 in Lüttich in seinen Armen gestorben ist, ist wohl der Anfang seiner Beschäftigung mit dem katholischen Glauben gewesen, die unter Leitung des münsterschen Domherrn Ignaz Philipp Freiherrn von Plettenberg zum Übertritt zum katholischen Glauben geführt hat. Am 14. Juli 1689 ist dieser Übertritt in der Karmeliterkirche zu Frankfurt a. M. vollzogen worden. Am 16. 9. 1690 meldete er von Naumburg aus dem Papste die Bekanntmachung seines Übertrittes. Diese geschah im August 1691 durch öffentliches Ablegen des Glaubensbekenntnisses vor dem Erzbischof in Köln.

Nun galt es für den Herzog eine Lebensstellung zu schaffen. Schon hatte er erklärt, sie im geistlichen Stande suchen zu wollen. Die Einkünfte aus seiner Ballei Thüringen machte man ihm nach seinem Glaubenswechsel streitig, eine Zeitlang waren sie ihm gesperrt, aber dann doch durch Vermittlung des Deutschmeisters und des Kaisers wieder zugesprochen. Zu der thüringischen Provinz, deren Sitz Zwätzen bei Jena war, gehörten auch die vogtländischen Komptureien Plauen und Reichenbach. Er hat die Ballei behalten bis zu seinem Tode. Er hat auch zeitweise dort residiert, so in Plauen 1692–94. Der Wunsch, durch Annahme eines Koadjutors die Ballei in katholischen Händen zu erhalten, hat ihn vor seinem Tode ernstlich beschäftigt. Seine Liebe zum Orden bewahrte er sein Leben lang; noch 1719 schrieb er dem Grafen Manteuffel: »In dem deutschen Ritterorden will ich leben und sterben und das Kreuz mit mir ins Grab nehmen.«

Ende 1692 reiste der Herzog als Graf von Henneberg nach Italien. Am 22. Januar traf er in Rom ein. Beim Papst hinterließ er einen ausgezeichneten Eindruck. Er erhielt von ihm ein Breve für seine Wählbarkeit für jedes Bistum im Reiche und in den kaiserlichen Staaten. Ins Jahr 1693 fällt eine Mission des Herzogs an den Hof in Warschau. Von ihrem Sinn wissen wir nichts. Auch nicht, ob der Kurfürst, der Kaiser oder der Papst der Auftraggeber war. Nach seiner Rückkehr nach Sachsen hat er jedenfalls dem Papste Bericht erstattet. Dessen Antwort an ihn ist in Rom am 25. 7. 1693 unterschrieben und lobt den Herzog wegen des glücklichen Ausganges dieser Mission. Theiner teilt das Schreiben mit, aber keiner von den Benützern Theiners hat darauf Bezug genommen.

Bisher war der Herzog nur Domherr in Köln, obwohl er nur die niederen Weihen hatte, wurde kurz darauf auch Domherr in Lüttich, Münster und Breslau. 1694 wurde er Dompropst und Thesaurar in Köln. Nun empfing er auch die Priesterweihe und feierte in Gegenwart des Nuntius am 19. März 1695 im Kölner Dom seine Primiz. Am 19. 1. 1696 ernannte Kaiser Leopold seinen »Verwandten« Herzog Christian August zum Bischof von Raab in Ungarn, und am 7. Juli bestätigt das der Papst. Am 30. August hat sich der neue Bischof von Köln aus beim Papste bedankt. Das Bistum Raab war freigeworden, weil sein Verweser, der Erzbischof von Kalocsa Kardinal Leopold Graf Kollonitsch Erzbischof von Gran und damit Primas von Ungarn geworden war. Der Kaiser

hätte ihn gewiß lieber als Bischof im Reiche gesehen, aber dort hatten die Domkapitel das Wahlrecht, und diese ließen sich schwer zur »freien« Wahl eines »Eindringlings« bewegen, während der König von Ungarn seit den Tagen des hl. Königs Stephan das Recht besaß, alle Bischöfe zu ernennen. Für Christian August war es eine schwere Sache, ungarischer Bischof zu sein: landfremd, der Sprache unkundig, kam er dorthin. Dazu die konfessionellen Kämpfe. Ende 1696 war der Herzog in Wien von seinem Vorgänger zum Bischof geweiht worden. Mit großem Eifer und großer Klugheit trat er sein Amt an. Aber wenige Monate danach erkrankte er so schwer an Blattern, daß er die Sterbesakramente empfangen mußte. In den Anfang seiner bischöflichen Tätigkeit fällt auch der Glaubenswechsel des Kurfürsten August des Starken, an dem der Bischof von Raab maßgebend beteiligt war. Am 1. 6. 1697, es war das Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit, hat der Kurfürst vor seinem bischöflichen Vetter in der Loretokapelle des kaiserlichen Schlosses in Baden bei Wien das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und dann die Sakramente der Buße, des Altars und der Firmung empfangen. Öffentlich hat der Kurfürst sich erst als erwählter König Polens auf dem Wege nach Krakau am 23. 7. 1697 in Piekar, also auf polnischem Boden, als Katholiken bekannt. Christian August war mit dem Kurfürsten bereits vor dessen Abreise nach Polen in Dresden gewesen, das erste Mal seit seinem Übertritt zum katholischen Glauben; er war erfreut über seine Aufnahme bei Hofe, auch bei der Gattin und der Mutter des Kurfürsten. Nach der Krönung in Krakau bat er den Papst, sein Bistum verlassen zu dürfen, um dem neuen König beratend zur Seite zu stehen. Der Papst genehmigte das auf sechs Monate und verlängerte später den Urlaub auf weitere sechs Monate. Im April 1698 war der Herzog in Warschau, am 22. August 1699 billigte der Papst seinen Entschluß, nach Raab zurückzukehren. Der Übertritt des Kurfürsten hatte das Ansehen des Bischofs bei Kaiser und Papst außerordentlich gesteigert. Der Kaiser ernannte ihn bei seiner Rückkehr nach Ungarn zum Wirklichen Kaiserlichen Geheimen Rat.

Christian August hatte ja außer dem Bischofsamt noch andere Pflichten. August der Starke hatte ihm auch in Sachsen ein Amt übertragen, den Vorsitz im Geheimen Kabinett mit dem Titel Oberstkanzler. Da er aber den Fürsten Egon von Fürstenberg für die Zeit seiner Abwesenheit zum Statthalter der Erblande gemacht hatte, hatte der Oberstkanzler wohl wenig zu tun. Jedenfalls vertrat er den Kurfürsten auch als Oberhaupt der Familie. So erfahren wir z. B., daß er am 14. 5. 1698 in Leipzig den Herzog Johann Georg von Sachsen-Weißenfels namens des Kurfürsten feierlich für mündig und regierungsfähig erklärt hat.

Seine Hirtenpflichten in Raab hat er nicht vernachlässigt, und soweit nicht kaiserliche Sonderaufträge ihn abberiefen, hat er in Raab residiert und persönlich sich eifrig betätigt. Wie der Kaiser ihn schätzte, bewies er am 3. 12. 1700 durch die Ernennung des Bischofs zum Koadjutor des Primas von Ungarn und Erzbischofs von Gran mit dem Rechte der Nachfolge. Bald aber brauchte der Kaiser

den Neuernannten im Reiche. Dessen Westen stand unter steigendem Einfluß Frankreichs. Es stand die Entscheidung bevor, wem nach dem Tode Karls II. (1. 11. 1700) die spanische Riesenerbschaft zufallen soll: Frankreich oder Habsburg? Der Kölner Kurfürst stand auf seiten Frankreichs, sein Kapitel und sein Volk waren kaiserlich gesinnt. Es sollte ein Zweikampf zwischen dem Kurfürsten von Köln, der sein Bündnis mit Frankreich gemacht hatte, und dem Bischof von Raab werden. Der Kaiser verlangte (4. 2. 1702), daß der Kurfürst das Bündnis mit Frankreich binnen zwei Monaten löse, sonst verliere er Land und Würde und Besitz. Der Kurfürst konnte nicht mehr zurück. So verfiel er der Reichsacht. Christian August wurde Administrator des Erzbistums. Seit August 1701 weilte er am Rhein. Der spanische Erbfolgekrieg war ausgebrochen. Drei Jahre blieb das Kriegsglück unentschieden, erst 1704 wendete es sich den kaiserlichen Waffen zu. Inzwischen starb im Jahr 1705 Kaiser Leopold. Sein Sohn Joseph wurde in Frankfurt zum Kaiser gewählt, er bestätigte den Bischof von Raab als Wirklichen Geheimen Rat. Am 17. September leistete der Bischof den vorgeschriebenen Eid und nahm am 23. November im Namen des neuen Kaisers die Huldigung der Freien Stadt Köln und der Landstände des Kurfürstentums entgegen.

Am 17. Mai 1706 wurde Christian August von Klemens XI. zum Kardinal ernannt. Er hatte keine Zeit nach Wien zu fahren, um das rote Birett vom Kaiser entgegenzunehmen, der spätere Kardinal Mosca überreichte es ihm in Köln. Im Sprachgebrauch der Kurie war der neue Kardinal der *Cardinalis Saxonicus*, der Kardinal von Sachsen. Am 30. 1. 1707 starb in Wien im 76. Lebensjahre Kardinal Kollonitsch, Primas von Ungarn und Erzbischof von Gran. Damit wurde Christian August sein Nachfolger.

Nun mußte er Köln verlassen. Deutsch und kaiserlich hatte er hier gewaltet. Das beweisen schon die beiden Attentate, die Franzosen durch bestochene Deutsche gegen ihn vorbereitet hatten, denen er jedoch durch vorzeitige Entdeckung entgangen ist. Über Wien reiste er nach Gran, wo er am 21. Oktober von seinem Erzbistum Besitz ergriff. Hier, in diesem durch Krieg und Aufstände, durch Türkennot und Parteihader tief aufgewühlten Lande, erwarteten ihn schwere Aufgaben. Als er in Gran seinen Einzug hielt, durchtobte ein neuer gefährlicher Aufstand das Land. Im Auftrage des Kaisers versuchte der neue Primas Friedensverhandlungen mit den Insurgenten. Umsonst. Da berief der Kaiser 1708 einen Landtag nach Preßburg. Die Insurgenten verweigerten die Annahme des Einberufungsschreibens. Der Landtag beschloß, den Kaiser um Entsendung des Primas zu Vermittlungsversuchen zu den Insurgenten zu bitten; der Kaiser lehnte das ab, weil er sich davon keinen Erfolg versprach. Der Landtag beschloß, den König zu bitten, daß nur geborene Ungarn in Staatsämter und kirchliche Würden berufen, die fremdbürtigen aber ihrer Ämter enthoben werden sollten; einzig und allein sollte von dieser Maßregel der Primas ausgenommen sein, »weil er sich um das Vaterland hochverdient gemacht habe«. Einen so bewährten und

anerkannten Kirchenfürsten konnte der Kaiser in Ungarn nicht entbehren, ihm konnte er seine wiederholten Bitten um ein Bistum im Reiche nicht gewähren. Er aber und der Papst erlaubten ihm, sein bisheriges Bistum Raab weiter zu betreuen.

Vielfach wurde der Primas bei hohen und wichtigen Feierlichkeiten in Anspruch genommen, so am 23. 4. 1708 zur Trauung des Königs Karl von Spanien, des nachmaligen Kaisers Karl VI., mit Prinzessin Christine Elisabeth von Braunschweig-Wolfenbüttel in der Kirche zu Hietzing, der Pfarrkirche des Schlosses Schönbrunn; tags darauf firmte er die älteste Tochter des verstorbenen Kaisers Joseph, die Erzherzogin Maria Josepha, die spätere Gemahlin des sächsischen Kurprinzen, an dessen Konversion der Kardinal übrigens nicht beteiligt war. Pfingsten 1708 hat er in der Kirche, die August der Starke im Dresdner Schlosse errichtet hatte, ein feierliches Pontifikalamt gehalten, bei dem der König öffentlich kommunizierte. Von P. Vota, dem Apostolischen Präfekten der sächsischen Mission, hatte der Kardinal sich die Erlaubnis zum Beichtören erbeten, er hörte fleißig Beicht und firmte viele. Am 9. Juli vollzog er in Wien die Trauung der Erzherzogin Maria Antonia mit König Johann V. von Portugal. Aber in diesem Jahre mußte er auch zum ersten Male die Kur in Karlsbad gebrauchen. Am 22. 5. 1712 erlebte der Kardinal einen Glanzpunkt in seinem Leben, er krönte in Preßburg Karl VI. zum König von Ungarn. Und noch eine hohe Ehre wurde ihm in diesem Jahre zuteil: Am 20. 10. 1712 war Graf von Lamberg, Bischof von Passau, der Kardinalprotektor der Deutschen Nation bei der Kurie, gestorben. Der Kaiser schlug dem Papste als seinen Nachfolger den Kardinal von Sachsen vor, der am 12. November auch wirklich von ihm zum Kardinalprotektor der Deutschen Nation ernannt wurde.

Seit 1702 hatte sich Moritz Wilhelm, des Kardinals ältester Bruder, mit katholischen Gedanken beschäftigt. Der Kardinal hatte diese Überlegungen gefördert, und im Dezember 1715 trafen sich die beiden Brüder im Prämonstratenserkloster Doxan bei Prag; hier vollzog Moritz Wilhelm in der Stille seinen Übertritt zur katholischen Kirche und empfing von seinem Bruder die heilige Kommunion und die Firmung. Ostern 1716 trat sein Neffe Moritz Adolf, dessen Vormund der Kardinal war, im Paulinerkloster Mariental bei Gran zur katholischen Kirche über. Moritz Wilhelm empfing erst bei der Ostermesse 1717 in Leipzig am Sonntag Jubilate bei der Messe in der katholischen Kapelle in der Pleißenburg in Gegenwart des Kurfürsten die hl. Kommunion. Das Aufsehen war gewaltig. Die Empörung der evangelischen Kreise gegen den Kardinal nicht weniger, und die Versuche, den Herzog zum Luthertum zurückzugewinnen, ließen nicht nach. Am 8. September 1718 schrieb er dem Kardinal über das Gerücht, er sei wieder lutherisch geworden, das sei eine schamlose Lüge ersonnen gegen ihn, da »ich einer solchen Unbeständigkeit nicht nur mir unbewußt, sondern unfähig bin«. Am 16. Oktober jedoch kehrte er in aller Stille früh 6½ Uhr in der Lorenzi-

kirche zu Zeitz zum lutherischen Bekenntnis zurück. Am 15. November 1718 starb er zu Weida an schwarzen Blattern. Den Kardinal traf das alles schwer: er erkrankte bei der Nachricht vom Übertritt seines Bruders und mußte ohnmächtig von der Tafel, bei der er die Nachricht erhielt, weggetragen werden. Noch mehr erschütterte ihn der Tod des Bruders. Um Trost für sich und Erbarmen für die Seele seines Bruders zu erleben, machte er eine Wallfahrt zum Grabe der hl. Walburga nach Eichstädt. Dort blieb er mehrere Wochen bei seinem Freunde, dem dortigen Fürstbischof. Der Neffe des Kardinals Moritz Adolf blieb katholisch. Er widersetzte sich allen Versuchen, ihn zu verheiraten, und wurde Priester. Gegen eine jährliche Abfindung von 35 000 Talern verzichtete der Kardinal auf das nun ererbte Herzogtum Zeitz, ebenso verzichtete der Prinz Moritz Adolf auf seine Ansprüche gegen eine jährliche Abfindung von 6 000 Talern. Der Kardinal trat seinem Mündel die Dechantei St. Gereon in Köln ab, der Kölner Kurfürst, der bayerische Prinz Clemens August die Propstei Altötting; der Kardinal wollte ihm auch sein Bistum Raab abtreten; der Kaiser lehnte das ab, er sagte, »der Kardinal hätte seinem Neffen lieber eine katholische Prinzessin als Braut verschaffen sollen«. Moritz Adolf wurde 1730 Titular-Bischof von Pharsalus, 1731 Bischof von Königgrätz und starb 1759 als Bischof von Leitmeritz.

Am 1. Oktober 1716 ernannte Kaiser Karl VI. den Kardinal zum Prinzipalkommissar beim immerwährenden Reichstage in Regensburg. Nun hatte der Kardinal in Gran zu regieren, in Regensburg zu präsidieren und oft in Wien bei Kaiser und Regierung zu erscheinen. In Wien hatte der Primas von Ungarn sein Palais, Christian August hatte als Primas von Ungarn, als Mitglied des Geheimen Rates und als Beauftragter des Kaisers in Regensburg oft in Wien zu tun. Für sein Bistum sorgte er durch Weihbischof und Generalvikar, blieb aber bemüht, sich dem Volke als wirklicher Bischof zu zeigen. So verbrachte er, wenn irgend möglich, die Karwoche in Gran und leitete dort die Feierlichkeiten in der Kathedrale.

In Regensburg hatte der Kardinal einen schweren Stand. Dem Corpus Evangelicum dort war er als Kardinal und als Priester schon unangenehm genug, viel mehr aber als Konvertit, d. h. als Apostata, und als derjenige, der August den Starken zum katholischen Glauben »verführt« hätte; man traute ihm keine Gerechtigkeit gegen die Andersgläubigen zu. Die Stellung war im wesentlichen repräsentativer Art. Er hatte den Kaiser zu vertreten, tat das mit Hoheit und Geschick und fand dabei sein Wohlgefallen. Er war ein echter Barockfürst, prunkliebend, mit zahlreicher und kostspieliger Hofhaltung, trotz seines reichen Einkommens dauernd auch in Geldnot. Er hat nur 120 000 Taler hinterlassen. Er war von grenzenloser Freigebigkeit. Er hat meist mehr weltliche und politische Dienste leisten müssen als priesterliche und bischöfliche. Aber sein Leben war rein und seine Frömmigkeit tief.

Am 23. August 1725 starb der Kardinal. Seine Gesundheit war schon lange erschüttert gewesen. Er hatte einen Schlaganfall erlitten, der die rechte Seite gelähmt und ihn der Sprache beraubt hatte. Es hatte eine furchtbare Leidenszeit begonnen, die erst mit dem Tode endete; der ganze Körper war mit Geschwüren bedeckt und das Augenlicht erloschen. Alle Kunst der Ärzte war vergebens. Seine Geduld war groß. Die Trauer in Regensburg war allgemein. Der Kaiser ließ ihn in der Preßburger Domkirche zu St. Martin beisetzen. Das geschah erst am 26. November.

KONZIL UND ÖKUMENE

Von Hans Küng

»...fiet unum ovile et unus pastor' (Jo 10, 16). — Quae quidem suavissima spes iam Nos duxit vehementerque excitavit ad propositum illud publice enuntians, Oecumenicum videlicet cogendi Concilium, ad quod sacrorum Antistites, de gravibus religionis rebus tractaturi, ex universo terrarum orbe convenient, ea praesertim de causa, ut ad Catholicae Fidei incrementum et ad rectam christiani populi morum renovationem deveniatur, utque ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accommodetur. Id profecto mirabile praebebit veritatis, unitatis, caritatisque spectaculum: spectaculum dicimus, quod ii etiam cernentes, qui ab Apostolica hac Sede seiuncti sunt, suave ut confidimus, invitamentum accipient ad illam unitatem quaerendam assequendamque, quam Jesus Christus a caelesti Patre flagrantibus rogavit precibus.«

»...damit nur noch eine Herde und ein Hirt sein werde' (Jo 10, 16). — Diese innige Hoffnung hat Uns schon dazu geführt und Uns mächtig angespornt, öffentlich unsere Absicht zu verkünden, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, an dem die Bischöfe der ganzen Welt teilnehmen werden, um die schwerwiegenden Probleme der Religion zu behandeln. Das Hauptziel des Konzils besteht darin, das Wachstum des katholischen Glaubens und die wahre Erneuerung der Sitten des christlichen Volkes zu fördern, damit die Kirchenordnung besser den Bedürfnissen und Bedingungen unserer Zeit angepaßt werde. Das Konzil wird sicherlich ein wunderbares Schauspiel der Wahrheit, Einheit und Liebe sein, ein Schauspiel, dessen Anblick für jene, welche von diesem Apostolischen Stuhl getrennt sind, eine, wie wir fest vertrauen, sanfte Einladung sein wird, jene Einheit zu suchen und zu finden, welche Jesus Christus vom himmlischen Vater so heiß erfleht hat.«

Papst Johannes XXIII.

Enzyklika »Ad Petri cathedram« vom 29. Juni 1959.

Die Ankündigung eines Ökumenischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. wurde mit Freude, vielerorts mit — allerdings manchmal falsch gerichteter — Begeisterung aufgenommen. Des Papstes Entschluß ist epochemachend. Seine erste kostbare Folge ist ein entschiedener *Klimawechsel*:

1. *Innerhalb* der katholischen Kirche: Fast über Nacht ist die Wiedervereinigung der getrennten Brüder nicht mehr nur das Anliegen einer kleinen mutigen Vorhut, einiger Bewunderter, Belächelter, Bemitleideter oder Bekämpfter, sondern das — nicht nur theoretisch behauptete, sondern praktisch gelebte — Anliegen der Gesamtkirche (auch in rein katholischen Ländern) und der Kirchenleitung ge-

worden. Ökumenisch gerichtete Theologie und Seelsorge wird nicht mehr nur als Liebhaberei einzelner, sondern als allgemeinkirchliche Notwendigkeit gesehen. Mit ganz anderer Kraft und Intensität wird heute in der katholischen Kirche die Wiedervereinigung ersehnt, erstrebt, erbetet. »Wenn man sich die leuchtendsten Seiten der Geschichte aller Jahrhunderte vor Augen hält, kann man wohl sicher sein, daß das Ökumenische Konzil... schon jetzt in den Herzen der Bischöfe und Priester den guten Vorsatz und einen dringenderen Wunsch weckt, die Grenzen der christlichen Liebe weiter zu ziehen und am eigenen Platz mit klaren Gedanken und bereitem Herzen zu stehen« (Johannes XXIII. im Brief vom 24. April 1959 an den venezianischen Klerus)¹.

2. *Außerhalb* der katholischen Kirche. Mit Freude erfahren und anerkennen heute – trotz anfänglich übertriebener Hoffnung – die im Ökumenischen Welt-rat zusammengefaßten nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften, daß zum erstenmal seit der Reformationszeit die Leitung der katholischen Kirche aus der mehr passiven Haltung des Abwartens, des Abtastens, des Abgrenzens und des Zurückrufens in die Kirche herausgetreten ist und durch die persönliche Initiative ihres obersten Hirten zu einem kraftvoll aktiven Entgegenkommen angesetzt hat. Die Hoffnung auf Wiedervereinigung ist vielfach sprunghaft angestiegen durch die kühne und weitblickende Ankündigung, von der zweifellos viele bedächtige Theologen entschieden abgeraten hätten, zu der sich aber der Papst mit geradezu charismatischer Sicherheit entschied; wie er selber schreibt im gleichen Brief: vom »Ökumenischen Konzil, das Wir im Gehorsam gegen eine Inspiration ankündigten, deren Unmittelbarkeit Wir in der Demut Unseres Herzens wie eine plötzliche, unerwartete Berührung fühlten«². Zugleich aber hat der Papst durch seine mutige Tat eine Antwort gegeben auf das oft verborgene und durch jahrhundertealte religiöse Vorurteile und politische Quertreibereien, durch Beschränktheit und Gehässigkeit, ja Ehrabschneidung und Verleumdung fast erstickte Sehnen nach Einheit. Die Reaktion der Weltöffentlichkeit auf die Ankündigung des Papstes hat bewiesen, wie sehr heute überall die Menschen guten Willens nach dieser Einheit verlangen und es – muß man sagen – müde sind, sich noch weiter allein mit theologischen Abgrenzungen und Unterscheidungen, die vom heutigen Menschen oft kaum noch verstanden werden, trösten zu lassen.

Die Hoffnungen auf das Konzil sind also groß, seine Möglichkeiten aber sind begrenzt und müssen höchst nüchtern beurteilt werden. Ein illusionärer Wiedervereinigungsenthusiasmus schadet nur und lenkt ab von der für die Wiedervereinigung notwendigen ungeheuren Kraftanstrengung. Aus manchen ersten Reaktionen auf die Konzilsankündigung konnte man heraushören, es genüge, sich gleichsam an einen Tisch zu setzen und miteinander zu reden, also ein »Unions-

¹ Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 413; dieser Jahrgang wird in der Folge abgekürzt zitiert mit H.-K.

² H.-K. S. 413.

konzil« (wie etwa das von Lyon 1274 oder das von Florenz 1439) zu veranstalten und eine »Unionsformel« auszuarbeiten. Auch viele Katholiken meinten, es ginge in diesem Sinne einfach um eine »Rückkehr« der getrennten Brüder zur Katholischen Kirche. Das ist natürlich eine Illusion. Nicht umsonst hat der Papst selbst, als er das Konzil ankündigte, von der »Verwirklichung eines dreifachen Planes« gesprochen und zugleich mit dem Konzil eine Kirchenrechtsreform und eine, ebenfalls auf praktische Reform ausgerichtete, römische Diözesansynode in Aussicht gestellt⁸.

Selbstverständlich darf man die römische Diözesansynode nicht in jeder Beziehung als Modell für das Ökumenische Konzil betrachten. Die Diözesansynode betrachtet die Lage einer Diözese, das Ökumenische Konzil die Lage der Weltkirche. Die Diözesansynode steht *unter* dem allgemeinen Kirchenrecht und hat nur sehr beschränkte Möglichkeiten der Reform. Das Ökumenische Konzil steht *über* dem allgemeinen Kirchenrecht, es hat in Verbindung mit dem Papst universale gesetzgeberische Befugnis in allen Bereichen kirchlichen Rechtes und kann so Reformen großen Stiles für die Weltkirche durchführen.

Vollends aber hat es nun die eingangs zitierte Antrittsenzyklika Johannes' XXIII. herausgestellt, daß die *suavissima spes* auf die Wiedervereinigung verbunden ist mit dem Wachstum des katholischen Glaubens (*Catholicae Fidei incrementum*), mit der wahren Erneuerung der Sitten des christlichen Volkes (*recta christiani populi morum renovatio*) und mit der besseren Anpassung der Kirchenordnung an die Bedürfnisse und Bedingungen unserer Zeit (*utque ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accommodetur*). Diese also soll das Konzil bringen, und der Papst vertraut darauf, daß ein solche praktische Aufgaben erfüllendes Konzil – ganz anders als die schon oft erschallten, ebenso theoretischen wie wirkungslosen Appelle zur »Rückkehr« – eine, wie der Papst sagt, sanfte Einladung (*suave, ut confidimus, invitamentum*) an die getrennten Brüder sein wird, die wahre Einheit zu suchen und zu finden.

Mit einem Wort: *Nach der Auffassung Johannes' XXIII. ist die Wiedervereinigung der getrennten Christen an die innerkirchliche katholische Erneuerung gebunden, zu der das kommende Konzil einen wesentlichen Beitrag leisten soll.* Deutlich hat nach Pressemeldungen der Papst diese Perspektive des Konzils beim Empfang des griechischen Kollegs hervorgehoben: »Der Heilige Vater wies darauf hin, daß er, als die Idee in ihm entstand, immer im Auge gehabt habe, daß diese Versammlung ausschließlich die katholische Kirche betreffe. Sie muß sich anpassen (dieser Gedanke wird noch besser durch das italienische Wort *'aggiornamento'* ausgedrückt); so viel hat sich in der modernen Welt gewandelt, sowohl unter den Gläubigen wie auch in der Lebensweise, die sie führen müssen. Das ist es, worauf der Heilige Vater am 25. Januar ausführlich hingewiesen hat. Die

⁸ Vgl. H.-K. S. 388.

Kirche muß also an dieser Anpassung arbeiten. Wenn sie das vollbracht hat, dann kann sie sich ihren getrennten Brüdern zuwenden und ihnen sagen: ‚Seht, was die Kirche ist, was sie tut, wie sie aussieht‘. Wenn die Kirche so in gesundem Maße modernisiert und verjüngt erscheint, dann erst kann sie zu den getrennten Brüdern sagen: ‚Kommt zu uns‘. Heute, das ist klar, wäre es unmöglich und vergeblich, Diskussionen ohne Ende anzufangen, die zu nichts führen würden«⁴.

Besonders klar hat der Papst nach dem Osservatore Romano in der Ansprache an die Diözesanpräsidenten der Katholischen Aktion Italiens gesprochen: »Das Ökumenische Konzil stellt sich als eine Kundgebung wahrhaft weltumspannender Katholizität von ungewöhnlicher, weittragendster Bedeutung dar. Was geschieht, bestätigt, daß der Herr den heilbringenden Plan mit seiner heiligen Gnade unterstützt. Die Idee des Konzils ist nicht als Frucht langdauernder Erwägung gereift, sondern wie die plötzliche Blüte eines unerwarteten Frühlings... Mit Gottes Gnade werden wir also dieses Konzil abhalten; wir wollen es vorbereiten, indem wir uns um das bemühen, was auf seiten der Katholiken am meisten nötig hat, geheilt und gestärkt zu werden, wie es unser Herr gelehrt hat. Wenn wir dann diese mühevollen Aufgabe durchgeführt und so alles das ausgemerzt haben, was im menschlichen Bereich ein rasches Fortschreiten behindern könnte, werden wir die Kirche in ihrem ganzen Glanz vorstellen, ‚sine macula et ruga‘, und allen anderen, die von uns getrennt sind, den Orthodoxen, den Protestanten usw., sagen: ‚Seht, Brüder, dies ist die Kirche Christi. Wir haben uns bemüht, ihr treu zu bleiben, den Herrn um die Gnade zu bitten, daß sie immer so bleiben möge, wie er sie gewollt hat. Kommt, kommt: dies ist der Weg, der sich für die Begegnung, für die Heimkehr öffnet; kommt, euren Platz einzunehmen oder wieder einzunehmen, der für viele von euch der Platz eurer Väter war.‘ O, welche Freude, welche Blüte – auch im bürgerlichen und sozialen Bereich – darf die ganze Welt vom religiösen Frieden von der Wiederherstellung der Christenfamilie erwarten!«⁵

In dieser Sicht ist die Frage der Einladung an die nichtkatholischen Christen eine sekundäre Frage. Die Mehrdeutigkeit der Worte »ökumenisch« und »Konzil« hat hier falsche Hoffnungen genährt: Das englische »council« wird sowohl (in einem engeren Sinn) für das traditionelle kirchliche Konzil als auch (im weiteren Sinn) für Rat, Versammlung gebraucht; in diesem Zusammenhang bedeutet dann »ökumenisch« im Sinn des Weltrates der Kirchen eine zwischenkirchliche Versammlung, im altüberlieferten Sinn des katholischen Kirchenrechtes aber die Versammlung aller katholischen Bischöfe, soweit sie nicht durch äußere Umstände am Erscheinen verhindert sind. Doch auch ein auf die katholische Ökumene beschränktes, rein römisch-katholisches Konzil wird nach der Absicht des Papstes eine ökumenische, nämlich alle Christen betreffende Angelegenheit sein. Nicht nur, weil ein Konzil der alten Kirche von allen Christen

⁴ H.-K. S. 515.

⁵ H.-K. 14 (1959/60) 7 f.

mit hohem Interesse und echter Teilnahme verfolgt werden wird, nicht nur, weil jedes katholische Konzil bedeutsame interkonfessionelle Auswirkungen haben wird, sondern auch und vor allem, weil nach der Intention des Papstes das Konzil die *Voraussetzungen* für die Wiedervereinigung schaffen soll. Dabei liegt die Teilnahme von nichtkatholischen Theologen an gewissen vorbereiteten Sitzungen für das Konzil ebenso im Bereich der Möglichkeit wie die Einladung von nichtkatholischen Beobachtern, mit denen in besonderen Kommissionen Beratungen gepflegt werden können⁶. *Indirekte nichtkatholische Mitarbeit (auch mit Hilfe des Ökumenischen Weltrates) scheint für den jetzigen Zeitpunkt jedenfalls fruchtbarer zu sein als eine (heute noch verfrühte) direkte Teilnahme am Konzil.*

Mit Recht bemerkt Prof. E. Stakemeier, der bekannte Kenner des Konzils von Trient und der gegenwärtigen katholisch-evangelischen Kontroversliteratur: »Eine ‚Einladung an die getrennten Gemeinschaften zum Suchen der Einheit‘ ist auch dann verwirklicht, wenn das Konzil eine Lage schafft, die es den nach Einheit suchenden getrennten Brüdern erleichtert, sich wieder mit der katholischen Kirche zu vereinigen. Das Konzil könnte sehr wohl die Grundlage für fruchtbare interkonfessionelle theologische Gespräche und günstige Voraussetzungen für Verhandlungen über die Wiedervereinigung der Getrennten schaffen, die eine Annäherung bewirkten, für die es bereits jetzt viele hoffnungsvolle Zeichen gibt«⁷.

Stakemeier zitiert in diesem Zusammenhang den evangelisch-lutherischen Oberkirchenrat Hugo Schnell: »Wir waren nie der Meinung, daß die Frage nach der Einladung, dem Kreis der Eingeladenen und ihrem Status entscheidende Fragen seien. Sie sind zwar wichtig, aber doch sekundär. Wir wollen uns darüber klar sein, daß in einem ‚Gespräch‘ größere Möglichkeiten liegen als in einer offiziellen Teilnahme... Da bei einer eventuellen Beteiligung nichtrömischer Kirchen am Konzil diese auf jeden Fall in der Minderheit wären, würde der Status der Teilnahme keine Rolle spielen. Im Blick auf Abstimmungen könnte eine Beteiligung als ‚Beobachter‘ unter Umständen sogar wünschenswerter sein als eine Beteiligung mit beschließender Stimme...«

Innerkirchliche Erneuerung oder – wie man mit einer gewissen Nuance sagen kann – innerkirchliche *Reform* wird also die direkte Aufgabe des Konzils sein. Damit wird den Christen in und außerhalb der katholischen Kirche ad oculos demonstriert, was *im Grunde* immer eine katholische Selbstverständlichkeit war: daß nämlich das Reformieren kein »reformatorisches«, d. h. unkatho-

⁶ Vgl. die Pressekonferenz des Kardinalstaatssekretärs D. Tardini, in: *Osservatore Romano* I. II. 1959.

⁷ E. Stakemeier, Das kommende Konzil und die Einheit der Christen, in: *Lebendiges Zeugnis* (Juni 1959) S. 6; vgl. die Vorschläge Stakemeiers bezüglich einer nichtkatholischen Mitarbeit am Konzil S. 7 f.

lisches Reservat ist. Allzuoft haben protestantische Prediger und Theologen in Europa und in den Missionen mit dem entscheidenden Argumente gefochten, ihre Kirche sei die reformierte, die katholische Kirche die unreformierte Kirche. Allzuoft haben auch katholische Prediger und Theologen die Kirchenreform als theologisches und praktisches Tabu behandelt, als ob die der Kirche zuteil gewordenen Verheißungen eine Reform ausschließen. Beides im Widerspruch zur besten katholischen Tradition. Gewiß ist das Wort »Reform« historisch belastet durch das, was man schlechthin »die Reformation« der Reformatoren nennt; die romanischen Sprachen haben im allgemeinen auch nicht wie die germanisch-angelsächsischen die Möglichkeit, eine terminologische Unterscheidung zwischen »Reform« (im allgemeinen Sinne) und »Reformation« (im protestantischen Sinne) zu machen; sie gebrauchen den einen Ausdruck für beides (*reformatio*, *la riforma*, *la réforme*, *la reforma*; nur beim Schreiben kann der Zweideutigkeit durch Majuskeln abgeholfen werden). Aber von Haus aus ist »reformiert« keine Konfessionsbezeichnung. Zwar waren »*réformer*« und »*réformation*« Lieblingsworte Kalvins. Doch noch in der Konkordienformel werden die lutherischen Kirchen »unsere reformierten Kirchen« genannt, wie anderseits die Calvinisten fortfahren, sich »katholisch« zu nennen. Erst seit dem letzten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts verstärkt sich bei den Kirchen der Konkordienformel die Neigung, sich »lutherisch« zu nennen, wie anderseits die übrigen reformatorischen Kirchen – um auszudrücken, daß nur bei ihnen die Reformation radikal zum Ziele gekommen sei – sich »reformiert« nennen, welcher Sprachgebrauch durch den Westfälischen Frieden sanktioniert wird⁸. Von daher wäre es möglich, daß das Programmwort der »*Ecclesia semper reformanda*« – seine Geschichte ist noch nicht geschrieben – sehr leicht im kalvinistischen Raum seinen (vielleicht recht jungen) Ursprung haben kann.

Aber dies alles ändert nichts an der Tatsache, daß *re-formare* als »eine andere Form geben«, »eine frühere bessere Form zurückgeben«, »etwas Ver-formtes umgestaltend neu-formen«, »dem eigentlichen Wesen entsprechend gestalten« einen guten Sinn hat und in der katholischen Tradition solide begründet ist. Es kommt immerhin schon in der Vulgataübersetzung der Heiligen Schrift vor: »*Jesus Christus, qui reformabit corpus humilitatis nostrae*« (Phil 3, 21), und »*reformamini in novitate sensus vestri*« (Röm 12, 2). Und so finden sich denn die Worte »*reformator*« (besonders von Christus ausgesagt) und »*reformare*« (besonders im Sinne des »*intus reformari*«) ungezählte Male in der alten Liturgie wie bei den Vätern und den mittelalterlichen Theologen⁹. Mit der wachsenden Verweltlichung der nachkonstantinischen Kirche werden sie immer mehr auch auf die Kirche selbst im Sinne der eigentlichen Kirchenreform angewandt, so daß die »*reformatio Ecclesiae in capite et in membris*« geradezu als das

⁸ Vgl. O. Weber, Art. Reformierte Kirchen, in: Evangelisches Kirchenlexikon (Göttingen 1959) III, 534.

⁹ Zu den Belegstellen vgl. die Literatur bei Y. Congar *OP.*, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris 1950) S. 356 f.

Schlagwort des Spätmittelalters bezeichnet werden muß. Wie viele Schriften mit diesem Thema entstanden in der Zeit des Konzils von Konstanz! Man wird aber nicht vergessen, daß nicht nur auf dem Ökumenischen Konzil von Vienne 1311/1312 die »reformatio morum« zur Diskussion stand, sondern daß schon 1215 der große Innozenz III. das hochbedeutsame vierte Laterankonzil zusammenrief »propter reformationem universalis Ecclesiae«, wie es der Papst programmatisch sowohl in der Konzilsankündigung¹⁰ wie in der Eröffnungsrede¹¹ verkündete.

Das reformare ist also sogar terminologisch in der katholischen Tradition solide begründet. Aber auch sachlich wurde die Notwendigkeit katholischer Kirchenreform nie bestritten, weder im Hochmittelalter noch in der Zeit der Renaissance und Reformation, noch selbstverständlich im tridentinischen und nachtridentinischen Reformzeitalter. Man mag also Erneuerung der Kirche oder Reform der Kirche sagen. Entscheidend ist nicht in erster Linie, welches Wort man vorzieht, sondern wie man diese Worte erklärt. Eine eingehende sowohl theologische wie kirchengeschichtliche Besinnung würde sich hier aufdrängen. Es wäre zu überlegen: 1. wie man eine Erneuerung oder Reform der Kirche theologisch begründet (weil die Kirche eine Kirche aus Menschen und eine Kirche aus sündigen Menschen ist, hat sie sich immer wieder zu reformieren und zu erneuern: *Ecclesia semper reformanda*); 2. wie man sie grundsätzlich in ihrem Wesen, ihren Möglichkeiten und ihren Grenzen theologisch versteht (wir dürfen für die Erneuerung der Kirche leiden, beten, Kritik üben, handeln: nicht in Revolution und nicht in Restauration, auch nicht in bloßer Herzensreform oder in bloßer Mißständereform, sondern in schöpferischer Zustandsreform nach dem konkreten Maßstab des Evangeliums Jesu Christi in unserer Kirche und für unsere Kirche und doch zugleich mit und für unsere getrennten Brüder); 3. wie man die Erneuerung oder Reform der Kirche in Geschichte und Gegenwart verwirklicht sieht: die Kirche in ihrer Geschichte nicht nur als *Ecclesia semper reformanda*, sondern auch als *Ecclesia semper sese reformans*: die stete Erneuerung der Kirche seit ihrer Gründung, aber auch wieder die nicht erneuerte Kirche, wie sie sich gerade vor der Reformationszeit darstellte; von daher die beiden entscheidenden Fragen: Warum hat die katholische Kirche die protestantische Reformation abgelehnt? Und: Was ist von der katholischen Erneuerung der letzten vier Jahrhunderte zu halten? — Für eine solche theologisch-kirchengeschichtliche Besinnung ist hier nicht der Raum¹². Nur eine, für das kommende Konzil besonders wichtige Frage sei herausgegriffen.

Wie können Katholiken und Evangelische sich wieder finden? Es ist genau der Weg, den Papst Johannes XXIII. nun beschritten hat: durch Selbsterneuerung der Kirche zur Wiedervereinigung. Das bedeutet:

¹⁰ *Patrologia Latina* 216, 824.

¹¹ *Patrologia Latina* 217, 673.

¹² Vgl. *H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Verlag Herder, Wien-Freiburg-Basel 1960).

a) Nicht untätiges Zurückrufen zur Einheit unserer Kirche: 400 Jahre vergebliches Zurückrufen der Evangelischen (900 Jahre vergebliches Zurückrufen der Orthodoxen!) dürfte gezeigt haben, daß wir so nicht zum Ziele kommen. Es kann ja für die anderen nicht nur um eine »Rückkehr« gehen, als ob *wir* keine Schuld an der Spaltung hätten, als ob *wir* folglich nichts gutzumachen hätten, als ob *wir* nicht entgegenzugehen hätten, als ob die anderen nichts mitzubringen hätten, sie, unsere Brüder, die Christus, den Herrn, lieben! Allzu selbstherrlich und selbstgerecht ist solches Tun. Auch wenn es von Gebet begleitet wäre! Nicht nur »Herr, Herr« sagen, sondern den Willen des Vaters tun sollen wir. Nicht ein auf die Rückkehr der anderen träge wartender Glaube ist von uns verlangt, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist (Gal 5, 6) und entgegengeht. Dies ist, was der Papst will.

b) Nicht bloß Einzelkonversionen: Es ist katholischer Glaubenssatz: Gott will, daß *alle* Menschen selig werden; kein Mensch geht ohne eigene Schuld verloren. Dieser Satz muß – wie schon Pius IX.¹³ deutlich sagte – dahin verstanden werden, daß Menschen, die »in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion«, also *guten Glaubens*, außerhalb der organisierten katholischen Kirche sich befinden, das ewige Heil erlangen können. Selbstverständlich kommt es immer wieder – und oft auf recht seltsamen Wegen – vor, daß ein Nichtkatholik in der katholischen Kirche mehr Licht leuchten sieht, ja daß er in ihr, als der Kirche mit dem Bischofs- und Petrusamt, nun doch – trotz ihrer zahlreichen Mängel – objektiv die christliche Fülle erhalten sieht, die er in den anderen Konfessionen, die das Bischofs- und Petrusamt nicht haben, trotz all ihres Guten nicht erhalten sieht; er wird es nicht versäumen, der Stimme des Gewissens zu folgen. Selbstverständlich kann eine Konversion für manchen persönlichen Gewissenskonflikt, gerade etwa in der – leider in rein katholischen Ländern verkannten – Not der konfessionell gemischten Ehe, eine echte Lösung bedeuten. Aber die so wichtigen Einzelkonversionen, die der katholischen Kirche schon manche wertvolle Bereicherung gebracht haben (vgl. z. B. im Falle von Newman, Jörgensen, van de Pol, Bouyer, Schlier, der zahlreichen Schriftsteller-Konvertiten usw.), bedeuten doch keine Lösung für die *Kirkenspaltung*. Vierhundert, neunhundert Jahre dürften gezeigt haben, daß die Einzelkonversionen die Wiedervereinigung der Konfessionen nicht bringen. Allzuoft hat man gerade auf katholischer Seite nur die Konversionen zur katholischen Kirche gezählt und an die umgekehrten Konversionen nicht gedacht, hat allzuoft beim Zählen der Konversionen jene nicht berücksichtigt, die im Konfliktfall jegliche kirchliche Bindung aufgeben, und hat vor allem die wachsende Zahl der Nichtkonvertierten zu zählen vergessen. Die Zahl der Konversionen fällt praktisch nicht ins Gewicht gegenüber der wachsenden Zahl der Nichtkonvertierten. Der Papst will nicht einfach den Übertritt einzelner, sondern die Wiedervereinigung der getrennten kirchlichen Gemeinschaften.

¹³ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* Nr. 1647.

c) Nicht bloß eine »Sittenreform«: Auf die Frage »Was sollen wir Katholiken für die Wiedervereinigung tun?« kann man hin und wieder die Antwort hören: »Besser katholisch werden!« und dazu den Hinweis auf Mt 5, 16: »Lasset euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist.« Die Antwort ist sehr gut, darf aber nicht mißverstanden werden. Denn was heißt »besser katholisch werden«, so wie es manchmal verstanden wird? Die Gebote besser halten, nicht lügen, fluchen, stehen, verleumden, ehebrechen, in der Kirche besser mitmachen usw.? Selbstverständlich ist dies alles unsere ständige Aufgabe. Aber eben eine *ständige*, gleichsam »ewige« Aufgabe, weil es eben um die »ewige« Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit des Menschen auf dieser Erde geht. Die Kirchenspaltung aber gründet nicht einfach in der Schwäche der menschlichen Natur und ihrer bösen Begierlichkeit, sondern – bei aller Schuld an diesem Zustand – in einem bestimmten, vom heutigen Einzelmenschen unabhängigen historischen Vorgang. Die Kirchenspaltung gehört also nicht wie die sieben Hauptsünden zu den »ewigen« Lastern der Menschheit dieser Erde, sie ist *historisch geworden* und kann auch wieder – anders als die sieben Hauptsünden – mit der Gnade Gottes *aufgehoben* werden. Doch dafür braucht es nicht nur allgemein-moralische, sondern besonders gezielte Anstrengungen. Also »besser katholisch werden«, gewiß – aber inwiefern? Besser katholisch werden im Hinblick auf die von uns getrennten Christen! Deutlicher: im Hinblick auf die besonderen berechtigten Anliegen der von uns getrennten Christen! Und damit sind wir bei der positiven Aussage.

d) Aber die Erneuerung der katholischen Kirche aus ihrem ureigenen Wesen heraus durch die Verwirklichung der berechtigten evangelischen Anliegen. Der Protest der gegen die katholische Kirche protestierenden Protestanten muß, soweit er ein Recht in sich trägt, von der katholischen Kirche selbst gegenstandslos gemacht werden. Zwar wird die katholische Kirche – als Kirche aus Menschen und Kirche aus sündigen Menschen – bis zum Ende der Tage *Ecclesia reformanda* bleiben. Aber wie sollte sie – die, um nur ein Beispiel zu nennen, die echten Anliegen des Nestorianismus und des Monophysitismus aufgenommen hat (Konzil von Chalkedon) – nicht auch die Anliegen der Reformatoren nach einer glücklicherweise überstandenen Periode der Polemik positiv zur Geltung bringen können, so daß die katholische Kirche zwar nicht schlechthin und in jeder Beziehung, wohl aber in bezug auf die *reformatorischen* Anliegen *Ecclesia reformata*, reformierte Kirche wäre? *Ecclesia catholica reformata* – was gedächten dann die Christen zu tun, die sich von uns, der alten Kirche, wegen der Kirchenreform getrennt haben?

Dies alles möge richtig, d. h. nicht einseitig, sondern *beidseitig* verstanden werden. Wer als evangelischer Christ nun mit Frohlocken feststellen wollte, die katholische Kirche würde nachträglich die Reformation nachvollziehen, übersähe:

a) daß die katholische Kirche – so glauben wir Katholiken – sich im wesentlichen treu geblieben ist, daß sie ihren Weg der Erneuerung und Reform ohne revolutionären Umsturz in geschichtlicher Kontinuität ging und das unaufgebbar Katholische bewahrt hat: nicht aus eigener Kraft, sondern in der Kraft des sie in der Wahrheit bewahrenden Geistes Jesu Christi;

b) daß auch der Protestantismus eine nicht unbedeutende Entwicklung durchlaufen hat und die protestantische Kirche heute in einer Reformation der Reformation begriffen ist – und übrigens begriffen sein muß. Denn – so möchte es dem Katholiken scheinen – es gibt vielleicht kein gefährlicheres Attribut, das sich eine Kirche beilegen könnte, als das Attribut »reformiert«. »Reformierte Kirche« (sei sie kalvinistisch-reformiert oder lutherisch-reformiert) kann ja leicht Verweigerung weiterer Reformation bedeuten: wir *sind* reformiert, nun mögen sich die andern, eben die Katholiken, reformieren! Ist es denn so einfach? Sollte denn ein untätiges protestierendes Aufrufen zur Reform der Kirche – ohne Eingeständnis von Schuld und Fehlern (auch der Reformatoren), ohne Absicht eines Gutmachens und Bessermachens – christlicher sein als ein untätiges katholisches Zurückrufen zur Einheit der Kirche? Könnte es nicht auch hier um einen selbstherrlichen und selbstgerechten Pharisäismus gehen (die Pharisäer wollten *reformiertes* Israel sein!), auch wenn damit Gebet verbunden wäre? Dürfte etwa hier das Problem nur mit Einzelkonversion oder »Sittenreform« zu lösen sein? Was sollte ein zum Prinzip erhobener Protest – kann man nicht auch darauf einschlafen? »Ist der Protestantismus und das Lutherische nicht eigentlich Korrektiv, und ist nicht eine große Verwirrung entstanden, daß es im Protestantismus zum Regulativ gemacht worden ist?« (S. Kierkegaard¹⁴.) Ist nicht das Korrektiv vielfach sogar zum Konstitutiv gemacht worden?

Wir möchten doch recht herzlich unsere evangelischen Brüder, *alle* evangelischen Brüder darum bitten, auch der katholischen Kirche und ihren Anliegen gegenüber offen zu sein und uns in brüderlicher Liebe entgegenzukommen. Wir müssen doch auf diese Offenheit und dieses Entgegenkommen zählen können, wenn unser eigenes Tun um die Wiedervereinigung einen Sinn haben soll.

Wie können Katholiken und Evangelische sich wiederfinden? Wir sagten: durch Selbsterneuerung der Kirche. Dies bedeutet aber nicht nur katholische Kirchenreform durch die Verwirklichung der berechtigten evangelischen Anliegen. Dies bedeutet auch: *Kirchenreform durch die Verwirklichung der berechtigten katholischen Anliegen*. Keine Relativierung der Wahrheit, keine Verwischung der Unterschiede, keine falsche Synthese, keine faulen Kompromisse, aber: Selbstbesinnung, Selbstkritik, Selbstreform – im Spiegel des Evangeliums Jesu Christi, im Blick auf die getrennten Brüder. Wenn in diesem Spiegel die Katholiken die katholische Erneuerung und die Evangelischen die evangelische Erneuerung aufeinander hin durchführen, dann dürfte – weil das Evangelium Jesu Christi

¹⁴ S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855; hrsg. v. Th. Haecker (München 1953) S. 554 f.

eines ist – die Einigung keine Utopie bleiben. Dann wird die Wiedervereinigung weder einfach in der »Rückkehr« der Evangelischen oder im »Auszug« der Katholiken bestehen, sondern im beidseitigen brüderlichen *Entgegenkommen*, bei dem keiner dem andern selbstbewußt vorrechnet, wer von beiden mehr Schritte zu machen hätte; in einem Entgegenkommen, das von der Liebe durchtränkt und sachlich von der Wahrheit bestimmt ist.

Wird es auf beiden Seiten – bei den Kirchenführern, Theologen und Laien – genügend Menschen guten Willens geben, die bereit sind, die entsprechenden Schritte eines weder sehr kurzen noch sehr leichten Weges zu machen?

Unendlich viele Schritte wurden schon gemacht – von beiden Seiten. Man müßte ein großes Buch schreiben, wollte man darlegen, welche konkreten Schritte insbesondere in der katholischen Kirche getan wurden, um – sehr oft unbewußt – echte evangelische Anliegen aus dem ureigenen katholischen Wesen heraus zu realisieren, in typisch katholischen kleinen Reformschritten, die aber *zusammengesehen* doch eine Reform großen Stiles ausmachen. Man denke in diesem Zusammenhang an all das, was getan wurde nicht nur für das geschichtliche Verständnis der Reformation als religiöses Anliegen und die direkte praktische Zusammenarbeit der Konfessionen, sondern auch für die Aufwertung der Hl. Schrift in der katholischen Wissenschaft und im katholischen Leben, für die Entwicklung der katholischen Liturgie zu einer Volksliturgie, sowohl in der theologischen Begründung wie in der praktischen Durchführung, für das theoretische und praktische Bewußtsein des allgemeinen Priestertums (Bedeutung des Laien in der Kirche) und für die sukzessive Verwirklichung so mancher weiterer evangelischer Anliegen (Entpolitisierung des Papsttums, Kurienreform, Anpassung der Kirche an die Nationen, Verständnis für Toleranz und individuelles Gewissen, Konzentration und Verinnerlichung der katholischen Volksfrömmigkeit). Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang selbstverständlich der wachsenden Annäherung von katholischen und evangelischen Theologen zu, die in einzelnen Punkten sehr weit vorangeschritten ist (z. B. Verhältnis Schrift-Tradition, Rechtfertigungs- und Gnadenlehre). Als große Schwierigkeit bleiben vor allem der sog. marianische Maximalismus und als Kardinalproblem das Papsttum. In welcher Richtung hier die Versöhnung gesucht werden muß, ist in unserem bereits zitierten Buche aufgezeigt. Das kommende Ökumenische Konzil könnte hier einen entscheidenden Beitrag leisten.

Das Konzil wird die Erfüllung einer großen Hoffnung oder eine große Enttäuschung sein. Die Erfüllung einer *kleinen* Hoffnung wäre – beim Ernst der Weltlage und der Not der Christenheit – eine große Enttäuschung. Es ist besser, sich keine Illusionen zu machen. Schon einleitend sagten wir, daß das nächste Ökumenische Konzil bei den ungeheuren und vielgestaltigen Schwierigkeiten einer Wiedervereinigung kein Unionskonzil sein könne. Die Hoffnung wird nicht dahin gehen. Doch die Frage ist: Wird sich das Konzil im Proklamatorischen, Apologetischen und Zweitrangigen bewegen (wir denken z. B. an das erfolglose

fünfte Laterankonzil) – das wäre eine große Enttäuschung – oder wird es durch eine großzügige und tatkräftige Erneuerung der katholischen Kirche *wesentliche Voraussetzungen* für die Einigung schaffen – das wäre die Erfüllung einer großen Hoffnung.

Das Konzil tagt in einer Zeit, in der nicht nur um die Erde, sondern um den Mond und das All gespielt wird: eine Übergangssituation von beispiellosem Ausmaß, in der alle Weichen neu gestellt werden – der Beginn einer neuen Weltzeit. Daraus ergibt sich unsere Verantwortung, die Verantwortung in einer wirren Gegenwart für eine unbekannte Zukunft. Wie wird die Kirche des Jahres 2000 oder des Jahres 2500 aussehen? Werden wir den Mut auch zu Wagnissen und Experimenten haben? Oder werden wir uns mit dem billigen und einseitigen Rezept begnügen, man müsse alles »wachsen« lassen (nicht im biblischen Sinne, sondern im Sinne des faul-untätigen Treiben- und Fahenlassens)? Werden unsere Korrekturen zu geringfügig, unsere Reformen zu oberflächlich, alle unsere Taten schließlich wirkungslos sein?

Der Papst hat gezeigt, daß man nicht alles einfach fahrenlassen kann. Alles Große in der Kirchengeschichte braucht immer auch ein Wagnis, nicht nur Abwarten, sondern auch Zugreifen, nicht nur Klugheit, sondern auch Tapferkeit. Was von vorn bis hier in diesem Buche steht, wollte zeigen, daß es mit kleinen Aktionen nicht getan ist, sondern daß es heute große Taten der Erneuerung braucht. Das Konzil kann nicht *alle* Schritte tun, auch für die Wiedervereinigung nicht. Aber soll es nicht eine große Enttäuschung, sondern die Erfüllung einer großen Hoffnung sein, dann wird es einen *großen* Schritt machen müssen.

Es ist nicht Aufgabe des Theologen, für das Konzil einen Plan der Erneuerung aufzustellen; es ist nicht einmal seine Aufgabe, Vorschläge zu machen; das alles ist Aufgabe der Bischöfe. Aber er kann einen Dienst leisten, er kann – und es ist seine Pflicht, es ehrlich zu tun – Möglichkeiten aufzeigen. Über diese Möglichkeiten haben dann die Bischöfe zu befinden.

Die konkreten Möglichkeiten des Konzils sind zahllos; denn zahllos sind die Wünsche der Menschen, die heute an die Kirchenleitung gerichtet werden, zahllos die Reformbegehren. Kürzlich konnte man die folgende typische »betrübliche Litanei« weitverbreiteter katholischer Sorgen und Klagen lesen: »Misere von Predigt und Religionsunterricht, Verwirrung oder Erstarrung der Liturgie, Index und römischer Zentralismus, bischöfliche Bürokratie, Schäden der Priesterbildung, der Klostererziehung, politischer Konformismus, Moraltheologie unter besonderem Hinblick auf Atombomben und Sexualfragen, lateinische Kultsprache, Priesterskandale, Manager- und Tagungsrummel in den Organisationen, Thomismus, Rationalismus, Marianismus, Wallfahrtsgeschäft und...«

Man wird keine ernst und kompetent vorgetragene Klage von vornherein und ohne genaue Prüfung ablehnen. Aber soll das Konzil nicht nur zu Diskussionen, sondern auch zu Taten und zu großen Taten kommen, dann wird es sich konzentrieren müssen auf Weniges und Wesentliches. Was nach der Absicht des

Papstes von vornherein ausgeschlossen sein dürfte, sind zwei Dinge: a) die weitere Definition traditioneller theologischer Kontroversfragen: Der Papst selber sagte in der zitierten Ansprache an das Griechische Kolleg, daß es heute unmöglich und vergeblich sei, Diskussionen ohne Ende anzufangen, die zu nichts führen würden; wir zeigten oben auf, weswegen solche theologische Diskussionen vorläufig besser anderen Gremien übertragen werden; b) die Definition weiterer marianischer Dogmen: Noch weniger als Pius XII. wird Johannes XXIII. die Mariologie noch mehr dogmatisch festlegen wollen. Nicht nur, daß die Äußerungen der Antrittsenzyklika und der päpstlichen Ansprachen die Aufgabe des Konzils in anderer Richtung sehen — man wird überdies grundsätzlich sagen müssen: Das Konzil soll nach der Absicht des Papstes die Wiedervereinigung positiv vorbereiten und nicht weitere Hindernisse auf dem Wege zur Wiedervereinigung aufrichten; ein weiteres Mariendogma würde aber von den getrennten Christen des Westens und des Ostens als ein neues großes Hindernis für die Annäherung betrachtet. Sehr wahrscheinlich würde eine solche Definition das Konzil überhaupt um seine ökumenische Frucht bringen, da die nichtkatholischen Christen des Westens und des Ostens der katholischen Kirche vorwerfen würden, ihre Bestrebungen zur Wiedervereinigung seien nicht ehrlich gemeint: anstatt in allem und vor allem auf die Wiedervereinigung bedacht zu sein, schraube man — nicht zur notwendigen Verteidigung des Dogmas, sondern zu seiner innerkirchlichen Ausfaltung — die konfessionellen Besonderheiten noch höher; anstatt im Gedanken an die Mitverantwortung für die Kirchentrennung und die Wiedervereinigung die Hindernisse möglichst zu vermindern, vermehre man ohne Notwendigkeit die Bedingungen für die Wiedervereinigung.

Durch diese beiden Abgrenzungen dürfte schon auf die positiven Möglichkeiten des Konzils hingewiesen sein, eben auf die vom Papst in Aussicht genommene innere Erneuerung der katholischen Kirche als Voraussetzung für die Wiedervereinigung. Wo aber soll man hier einsetzen? Wie man verschiedentlich hören und aus verschiedenen Anzeichen entnehmen konnte, beabsichtigt der Papst an einem Punkt einzusetzen, der für die Wiedervereinigung besonders bedeutungsvoll ist: die *Aufwertung des Bischofsamtes*.

Dies legt sich von zwei Seiten her nahe: Erstens vom gegenwärtigen Papst her, der verschiedentlich von seiner besonderen Schätzung des Bischofsamtes Zeugnis abgelegt hat: Johannes XXIII. sieht sich wesentlich nicht einfach als Oberhirte der Weltkirche, sondern als Bischof der Diözese Rom: von daher seine Kranken- und Gefangenenbesuche, seine zahlreichen Fahrten in Rom und Umgebung, seine Teilnahme an der Liturgie des römischen Volkes, seine Einberufung einer römischen Diözesansynode. Aber nicht nur dem Amte des römischen Bischofs, sondern dem Bischofsamt überhaupt mißt er eine besondere Bedeutung zu. Es ist vielleicht doch nicht ganz Zufall, daß er im Brief an den Bischof von Trier die biblische und altkirchliche Terminologie wieder aufnahm und schrieb von »der trierischen Kirche und auch den andern Kirchen innerhalb und außer-

halb eures Vaterlandes«¹⁵. Die italienische Bischofskonferenz, die sonst vollkommen hinter Papst und Kurie zurücktrat, hat durch ihn eine bisher nicht innegehabte Bedeutung gewonnen. Nicht als ob der Papst die Stellung der Bischöfe neu formulierte, sondern er leitete sie an, ihre *bereits vorhandenen* Rechte besser zu wahren und zu gebrauchen. Auch die Wiederaufnahme der kurialen Tabella-Audienzen und die Einschränkung der übrigen Audienzen wurden gewertet als eine »Rückkehr zur kollegialen Leitung der Kirchengeschäfte«: »Daher wird bekanntgegeben, daß private, spezielle und Gruppenaudienzen nur noch in absolut außerordentlichen Fällen gewährt werden, da die Audienzen des Kardinalskollegiums, die Tabella-Audienzen der römischen Kurie, in denen es sich um die höchsten Anliegen der Kirche handelt, sowie die Audienzen der Bischöfe, die nach Rom kommen, um ihren Besuch ‚ad limina Apostolorum‘ abzustatten, den Vorrang haben«¹⁶. In Volksaudienzen bittet er – ein ungemein symbolkräftiger Gestus – die Bischöfe, nicht seinen Segen zu empfangen, sondern mit ihm zusammen den Segen zu erteilen. In diesem Zusammenhang verdient Beachtung der ungewöhnlich starke Akzent, den Kardinalstaatssekretär D. Tardini in seiner Pressekonferenz über das Ökumenische Konzil auf die göttliche Einsetzung der Bischöfe und die daraus entstehenden Rechte legte: Der Papst setze sich in der Leitung der Diözese nicht an die Stelle der Bischöfe; der Primat des Papstes könne nach der Anordnung Christi selbst den Episkopat nicht von der Leitung der Kirche ausschließen; vielmehr sei der Papst nach Christi Anordnung gehalten, die Bischöfe an der Kirchenleitung teilnehmen zu lassen; von daher müsse die Einberufung eines Ökumenischen Konzils verstanden werden¹⁷.

Zweitens legt sich die Besinnung auf das Bischofsamt nahe von dem offiziell noch nicht abgeschlossenen Vatikanischen Konzil her: Bekanntlich lag dem Vatikanischen Konzil ursprünglich nicht einfach ein Diskussionsthema über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes vor, sondern ein großes Schema »von der Kirche Christi«, das nur in Kapitel 11–12 vom Primat des Papstes handelte (ein Anhang über die Unfehlbarkeit wurde später hinzugefügt), in Kapitel 1–10 aber von der Kirche im allgemeinen und in Kapitel 13–15 vom Verhältnis zur weltlichen Gewalt. Aus hier nicht auszuführenden Gründen wurden alle übrigen Kapitel, außer die über den Papst, weggelassen. Eines der wesentlichen Argumente der Minorität der Bischöfe gegen die Definition des Primates war, daß zuerst die Rechte der Bischöfe definiert werden müßten und erst dann die Rechte des Papstes. Doch diese drangen nicht durch, und da das Konzil wegen der politischen Entwicklung unterbrochen werden mußte, blieb die Definition der päpstlichen Vorrechte ein Torso und verlangt noch immer zu ihrem Ausgleich eine Definition der Rechte des Episkopates, die ja ebenso in Christus ihren Ursprung haben wie die Rechte des Petrusamtes. Dies wäre eine Tat, die heute nicht nur für die Evangelischen und für die Orthodoxen, sondern in erster Linie für die

¹⁵ H.-K. S. 459.

¹⁶ H.-K. S. 466.

¹⁷ Kardinalstaatssekretär D. Tardini im Osservatore Romano vom 1. 11. 1959.

Erneuerung der katholischen Kirche selbst, in den katholischen Stammländern so gut wie in den Missionen, von unabsehbarer Bedeutung wäre.

Vielleicht ist es interessant, in diesem Zusammenhang die »Prophezeiung« zu zitieren, die Kardinal Newman 1871 kurz nach dem Vatikanischen Konzil mehrfach ausgesprochen hat: »Aber wir müssen ein wenig Glauben haben. Abstrakte Sätze bedeuten wenig: die Theologie umgibt sie mit mancherlei Einschränkungen, Erläuterungen usw. Keine Wahrheit steht für sich allein, jede ist in einem Zusammenhang mit andern Wahrheiten in geordneter Schwebelage und im Ausgleich gehalten. Die Dogmen von der heiligen Dreifaltigkeit und der Menschwerdung wurden nicht alle auf einmal herausgemeißelt, sondern stückweise; ein Konzil tat das eine, ein anderes das zweite, und so wurde das ganze Dogma aufgebaut. Und sein erster Teil sah noch einseitig aus. Streitfragen hoben deshalb an, und diese Streitfragen führten zum zweiten und dritten Konzil. Diese kehrten das erste *nicht um, aber erläuterten und vervollständigten*, was zuerst ergangen war. So wird es auch jetzt sein: künftige Päpste werden ihre eigene Macht erläutern und in gewissem Sinne begrenzen. Das wäre unwahrscheinlich, würden sie bloß als Menschen handeln, aber Gott wird über ihnen walten. Er hat über Pius gewaltet: ich glaube, er hätte (persönlich) ein viel strafferer Dogma gewünscht, als er erreicht hat. Laßt uns Glauben und Geduld haben!«¹⁸ – »Ich sage: Laßt uns ein wenig Glauben haben. Pius IX. ist nicht der letzte der Päpste. Das vierte Konzil modifizierte das dritte, das fünfte das vierte... Die jüngste Definition (der Unfehlbarkeit) bedarf nicht so sehr der Rückgängigmachung als der Ergänzung... Laßt uns geduldig sein und Glauben haben, und ein neuer Papst und ein neu versammeltes Konzil kann das Boot wieder in die richtige Lage bringen«¹⁹.

Es wäre möglich, daß einzelne evangelische Christen (gerade etwa kalvinistischer Richtung) dächten, mit der Betonung des Bischofsamtes sei für die Wiedervereinigung nicht allzuviel gewonnen. Aber da ist zu bedenken: Es geht beim Bischofsamt nicht nur um das persönliche Amt des Bischofs, sondern ebenso um die Lokalkirche (Diözese, Land, Kontinent), die der Bischof verkörpert. Eine größere Selbständigkeit des Bischofs bedeutet zugleich eine größere Selbständigkeit der betreffenden Lokalkirche. Daraus ergibt sich sofort, daß diese Frage für die Wiedervereinigung mit der Ostkirche, die das föderative Prinzip so stark betont, von grundlegender Bedeutung ist; orthodoxe Theologen behaupten ja manchmal sogar, die lateinische Kirche habe den Episkopat unterdrückt und sei so von der apostolischen Ordnung abgewichen. Doch ist die Bedeutung der Lokalkirche seit den Reformatoren auch das Anliegen der evangelischen Christen. Darüber hinaus ist es unübersehbar, daß auch im Weltrat der Kirchen eine wachsende Zahl gewichtiger Stimmen das Bischofsamt sehr ernst nimmt: nicht

¹⁸ J. H. Newman an Miss Holmes, in: *Karrer-Newman*, Die Kirche (Einsiedeln 1945) I, 399.

¹⁹ J. H. Newman an Alfred Plummer, in: *Newman Studien*, hrsg. von H. Fries und W. Becker (Nürnberg 1948) I, 69 f.

nur die Anglikaner und die schwedischen Lutheraner, sondern auch viele deutsche Lutheraner und vor allem die – in den Kreisen des Weltrates gerne als ökumenisches Musterbeispiel hingestellte – Südindische Unionskirche (Bischof Leslie Newbigin); die Entwicklungen in dieser Richtung sind unabsehbar, vorausgesetzt, daß man sich weiterhin nicht mit untheologischen Affekten gegen das Bischofsamt zufriedengibt, sondern sich um eine klar durchdachte biblische Theologie des Bischofsamtes bemüht. Durch eine Aufwertung des Bischofsamtes innerhalb der katholischen Kirche dürfte – nicht zum Schaden, sondern zum Nutzen der Einheit – der von vielen Evangelischen gefürchtete (und auch von katholischen Bischöfen in manchen seiner Auswirkungen bedauerte) »römische Zentralismus« nützlich eingeschränkt werden. Zugleich wäre aber auch die Voraussetzung geschaffen – wie wir kurz zu zeigen haben – zur weiteren Verwirklichung echter evangelischer Anliegen und zugleich zur Stärkung der Kirchenordnung wie zur Verdeutlichung der Struktur der Kirche in Lehre und Praxis.

Wie aber soll das Bischofsamt konkret aufgewertet werden können? Mit Recht macht man an der römischen Kurie darauf aufmerksam, daß das Bischofsamt schon bedeutend aufgewertet wäre, wenn alle Bischöfe in Selbstverantwortung die ihnen *bereits zustehenden* Rechte voll und ganz ausnützten und nicht die Kurie zum Antworten und Handeln aufforderten, wo sie als Bischöfe selbst antworten und handeln könnten. Hier liegt sicher ganz allgemein ein Grundproblem der von Katholiken oft geforderten kirchlichen Dezentralisation: der Mut zur Eigenverantwortung auf allen Stufen, bei Bischöfen, Priestern und Laien: »Vor allem kommt es darauf an, den persönlichen Charakter des kirchlichen Gemeinschaftslebens dadurch zu wahren, daß das institutionell gegebene Eigenleben der engeren Gemeinschaften – und damit auch ihrer Amtsträger, also in den Diözesen und Orden, in den Pfarreien und in den kirchlichen Vereinigungen – sich behauptet, indem es sich als echt kirchliches Leben darstellt. So betrachtet ist in der Kirche nur so viel Zentralismus, wie wir ihn selbst verursachen. Es ist doch so, daß der Ruf gegen den Zentralismus oft verstanden wird als Bereitschaft, sich um die geltenden Normen des kirchlichen Gemeinschaftslebens einfach nicht zu kümmern. Viel fruchtbarer wäre es, wirkliche Mißstände im eigenen Verantwortungsbereich selbst abzustellen und nicht zu warten, bis die höhere Instanz sich gezwungen sieht – gemäß dem Subsidiaritätsprinzip – einzuschreiten! Wird diese ‚Selbsthilfe‘ geübt, dann hat die höhere Instanz von selbst keinen Anlaß mehr, einzugreifen. Die Erfahrung zeigt aber, daß das oft nicht geschieht, ja daß die höhere Instanz von der niederen selbst nur zu oft angegangen wird, daß eine odiose Maßnahme von oben verlangt und damit die Verantwortung für sie nach oben abgeschoben wird. Dem Zentralismus vorbeugen, dazu gehört der Mut zur persönlichen Verantwortung, dazu gehört in erster Linie die Bereitschaft, Odium auf sich zu nehmen und unpopulär zu werden. Es ist sicher wahr, daß früher in der Kirche nicht die Neigung bestand, alle neu auftauchenden Fragen lehrhafter Natur gleich autoritativ lösen zu lassen. Wie

viele Fragen, die jahrhundertlang diskutiert wurden! Oder die Autorität verwies selbst als Lösung auf die Meinung anerkannter Autoren. Solange Gefahren für das religiös-sittliche Leben der Gläubigen nicht gegeben sind, oder soweit sie gegeben sind und durch die unmittelbar betroffene Autorität beseitigt werden können, ist zum Einschreiten einer höheren Stelle kein direkter Anlaß gegeben« (W. Bertrams²⁰).

Darüber hinaus läßt sich nun allerdings auch an eine Aufwertung größeren Stils im Rahmen des Ökumenischen Konzils denken. Wie soll dies geschehen können? Auch hier lassen sich nicht mehr als einige Möglichkeiten – in unumgänglicher Kürze skizzenhaft – aufzeigen. Bei diesen Möglichkeiten geht es nicht um »persönliche Erfindungen«, sondern – und das ist wichtig für ihre Bedeutung – um Anliegen, die gleichsam in der Luft liegen, wie gewiß alle, die sich in den Gegenwartsproblemen der katholischen Theologie und des katholischen Lebens auskennen, bestätigen werden. Eine besondere Freude war es für mich, mehrfach aus kompetentem Munde zu hören, daß die Dringlichkeit dieser Anliegen nicht nur in unseren konfessionell gemischten Ländern, sondern auch in Rom, in den lateinischen Ländern und vor allem auch in unseren Missionen von geistig wachen Menschen lebhaft empfunden wird.

Für das Weitere wird es angebracht sein, zwei engverbundene Ebenen zu unterscheiden: die theoretisch-dogmatische und die praktisch-organisatorische Ebene.

1. *Die theoretisch-dogmatische Ebene:* Schon in der Vatikanischen Definition der päpstlichen Vorrechte wurde ein Passus über die Bischöfe eingefügt: »Vom Heiligen Geiste eingesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertraute Herde«²¹. Für die weitere Ausgestaltung der Lehre vom Bischofsamt könnte als Richtlinie gelten die (gegen Bismarck abgegebene und von Pius IX. als ausgezeichnete Interpretation des Vatikanums feierlich approbierte) Erklärung des deutschen Episkopates über die Stellung der Bischöfe zum Papst. Darin wird negativ festgestellt: Der Papst kann die von Christus eingesetzte episkopale Verfassung der Kirche nicht ändern; die Bischöfe sind nicht Werkzeuge und Beamte des Papstes; ihre Rechte können nicht vom Papst beansprucht und absorbiert, ihre Gewalt nicht von der päpstlichen Gewalt substituiert werden; der Papst ist Bischof von Rom und nicht Bischof von Köln oder Breslau. Positiv wird festgestellt: Die Bischöfe sind die von Christus gesetzten Nachfolger der Apostel; der Episkopat beruht ebenso auf göttlicher Einsetzung wie das Papsttum; von dorthin ergeben sich seine Rechte und Pflichten.

Von hier aus ließe sich vielleicht eine ergänzende Formel finden, besonders für die päpstliche Unfehlbarkeit; die (in Denzinger Nr. 1836 bereits statuierte) der

²⁰ W. Bertrams SJ., Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 160 (1957) 264 f.

²¹ Denzinger, Enchiridion Symbolorum Nr. 1828.

Definition vorausgehende Befragung der Kirche durch den Papst, wie sie ja auch bezüglich der beiden Mariendogmen geübt wurde, könnte genauer und verbindlich umschrieben werden²². Von hier aus ließe sich überhaupt die unersetzliche Bedeutung des Episkopates theologisch vertiefen, besonders wenn man dabei alle Mittel der exegetischen und historischen Wissenschaft einsetzt.

Natürlich sind mit einer Definition des Bischofsamtes schwierige, noch keineswegs gelöste theologische Probleme verbunden: die theologische Beschreibung des kirchlichen Amtes überhaupt (das deutlich zu bestimmen wäre als Dienst – des Wortes, der Sakramente, der Liebe –, zu dessen Erfüllung die Vollmachten gegeben sind), dann das Verhältnis Primat-Episkopat (bzw. Konzil; die theologische Bedeutung des collegium episcoporum; die ausgewogene Erklärung des vatikanischen »ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae«), schließlich das Verhältnis Bischofsamt-Priesteramt (besonders bezüglich der Weihe und Jurisdiktionsgewalt) und Bischofsamt – gläubiges Volk usw. Aufgabe der Theologen ist es, nicht einfach das Konzil, dem keine neue Offenbarung versprochen ist, abzuwarten, sondern der Kirche ihren Dienst anzubieten, um durch exegetische, dogmatische und historische Untersuchungen vor dem Konzil die Sachlage möglichst zu klären²³. Auf dem Konzil selbst können dann – nach dem Grundsatz: in necessariis unitas, in dubiis libertas – sehr viele, ja wohl die meisten Fragen offengelassen werden (wie man ja schon auf dem Tridentinum bewußt die Schulfragen zurückgestellt hat zugunsten der vorzüglich an der Schrift orientierten Erklärung der verbindlichen Glaubenslehre).

Es geht wesentlich darum, daß das Verhältnis Bischöfe-Papst dem biblischen Verhältnis Apostel-Petrus entspricht. Beschnitten werden dürfen weder die Rechte des Petrusamtes (Konziliarismus) noch die Rechte des Apostelamtes (Papalismus). Die unabänderliche Verfassung der katholischen Kirche – wie sie von Christus grundgelegt und in der Apostelgeschichte vorgelebt wurde – ist

²² Vgl. Kardinalstaatssekretär D. Tardini in der Pressekonferenz über das Ökumenische Konzil: »Die wahre und einzige Wirkursache der päpstlichen Unfehlbarkeit ist der göttliche Beistand. Dieser teilt jedoch dem Papst keine Allwissenheit mit; der Papst ist deshalb gehalten, die Mittel der ernsten und klugen wissenschaftlichen Forschung nicht zu vernachlässigen, um sein letztes und endgültiges Urteil zu fällen. Jeder päpstlichen Definition geht deshalb immer eine große Arbeit tiefgehender Forschung über die göttliche Lehre voraus, wie sie in der Heiligen Schrift, in der heiligen Tradition, im Lehramt der Kirche, im Glauben des christlichen Volkes enthalten ist. Und hier ist es nun opportun, die Bischöfe der katholischen Kirche anzufragen.« Tardini verweist dann auf die beiden letzten katholischen Mariendogmen, wo der Papst virtuell ein Ökumenisches Konzil zusammenrief, ohne ihm die juristische Form eines solchen zu geben (nach Osservatore Romano vom 1. 11. 1959).

²³ Neuere Literatur zum Bischofsamt: J. Colson, L'évêque dans les communautés primitives (Paris 1951); J. Lécuyer, Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat, in: Gregorianum 35 (1954) 56–89; L'évêque et son église (Cahiers sur la Pierre-Qui-Vive 8) (Genf 1955); B. Botte, Presbyterium et ordo episcoporum, in: Irénikon 29 (1956) 5–27; D. O. Rousseau, La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise d'après des importants documents de 1875, in: Irénikon 29 (1956) 121–150; K. Rahner, Primat und Episkopat, in: Stimmen der Zeit 161 (1958) 321–336 (auch in: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie [Innsbruck 1959] S. 239–262).

zugleich petrinisch und apostolisch, zugleich hierarchisch und kollegial. Immer geht es also darum, daß diese schon in der Apostelgeschichte ausgeprägten, auf Christus zurückgehenden Züge der Kirchenverfassung gewahrt bleiben. Es wird deshalb gut sein, sich zwar nicht als kopierbares Vorbild, aber doch als streng verpflichtendes Leitbild die Ordnung der apostolischen Kirche immer vor Augen zu halten. — Otto Karrer kam in seiner historischen Untersuchung über das Petrusamt in der Frühkirche unter anderem zu folgenden Schlußfolgerungen: »Die Idee des Petrusamtes war von Anfang an da. Die Kirche hatte ihre Struktur vom Herrn mitbekommen. Sie fuhr nicht mit versiegelten Befehlen, die erst unterwegs zu öffnen gewesen wären. — Aber das Petrusamt ist nicht identisch mit einem Papalismus, der das göttliche Recht des Episkopates in der Gesamtkirche ignorieren könnte, sondern ist das oberste Schlichtungsamt um der Einheit willen und dafür von Christus gegeben und notwendig. — Deshalb wird die wesentliche Funktion des Petrusamtes akut in Streitfällen, für welche die Autorität des Bischofs in seiner Diözese, des Patriarchen in seiner Kirchenprovinz, nicht ausreicht. Wo und solange die Bischöfe genügen, ist wenigstens kein unbedingter Bedarf für ein Eingreifen des Petrusamtes. — ... Eine Spannung aber zwischen episkopalen und petrinischen Tendenzen, analog der Spannung zwischen kirchlicher Autorität und persönlichem Gewissensurteil, ist der Kirche immanent und für die Lebendigkeit der christlichen Gemeinschaft geradezu bezeichnend. Das Petrusamt ist mehr Wellenbrecher gegenüber Irrungen als produktiv in der Lehre. Es ist im wesentlichen regulativ — als solches aber, wie wir glauben, von Christus gewollt und providentiell in einem Maße, daß in der Geschichte der alten Kirche die wichtigsten Glaubenstraditionen der Christenheit — Kanonbildung, Christologie, trinitarische Glaubensdogmen, Schutz der Häretikertaufe — letztlich ohne seine Führung nicht zu denken sind«²⁴.

Natürlich wird es niemandem einfallen, alle gesunde Entwicklung in der Kirchengeschichte zu leugnen. Immer ist es töricht, einen einigermaßen tiefgehenden historischen Entwicklungsprozeß auslöschen zu wollen; die Reformatoren haben zu wenig daran gedacht. Es ist offenkundig unmöglich, in der heutigen Welt einfach die alte Kirche zu kopieren. Wer würde schließlich die geschichtliche Notwendigkeit einer gewissen Zentralisierung nicht eingesehen haben! Sie war notwendig schon für die Unabhängigkeit der mittelalterlichen Kirche, sie war notwendig gegenüber antikirchlichen Bewegungen und Staaten der Neuzeit, sie ist auch heute notwendig in der Welt, die einerseits durch die Mittel des Verkehrs und der Technik wie noch nie zuvor zu einer Einheit zusammengewachsen ist, in der andererseits die Sicherheit und Festigkeit des Denkens und Glaubens so vielen Belastungen ausgesetzt sind. Aber Einheit ist nicht Einerleiheit, sondern deren Widerspruch. Und also ist es gerade heute, sowohl wegen des Nationalismus der neuerwachten Völker, als auch aus vielen anderen Ursachen (die im

²⁴ O. Karrer, Das Petrusamt in der Frühkirche, in: Festschrift J. Lortz (Baden-Baden) 1958) I, 524 f.

geistigen Erleben der heutigen Menschheit begründet sind), notwendiger denn je, die katholische Einheit nicht zur Uniformität erstarren zu lassen, sondern in der Mannigfaltigkeit zum Blühen zu bringen. Sähe man dies nicht ein, so wären alle Bestrebungen für die Wiedervereinigung umsonst; denn Einheit will man auch außerhalb der katholischen Kirche, aber gewiß nicht Uniformität. Es wäre aber auch innerkirchlich ein großer Verlust; denn viele wertvolle Kräfte blieben ohne Notwendigkeit gebunden und könnten sich nicht entfalten.

2. *Die praktisch-organisatorische Ebene:* Eine einfache Restauration der alten Kirchenordnung ist auch deswegen unmöglich, weil die Diözese heute nicht mehr eine relativ geschlossene Einheit ist. Die Welt ist kleiner geworden, und so müssen auch die Diözesen in ihrem größeren nationalen oder internationalen Zusammenhang gesehen werden. Ein Großteil wichtiger diözesaner Fragen kann heute nur interdiözesan geregelt werden. Die Bedeutung der nationalen Bischofskonferenzen (die sich, um verbindliche gesetzgeberische Kraft zu haben, als Plenarkonzilien konstituieren können) hat sehr zugenommen; Rom hat sie sehr gefördert (vgl. etwa Südamerika, wo eine kontinentale Bischofskonferenz geschaffen wurde). Bei einer Neuordnung würden also gewisse Kompetenzen besser als dem Einzelbischof der Bischofskonferenz eines Landes, eines Sprachraumes oder eines Kontinentes übertragen. Im übrigen war ja auch die altkirchliche Diözese in den Metropolitan- und Patriarchatsverband eingebettet. Damals hatten diese Verbände einen gewichtigen Platz in der Gesamtkirche und hatten als Zwischenstufen der Kirchenordnung einen bestimmenden Einfluß auf das kirchliche Leben. Eine kopierende Repristination dieser alten Patriarchatsordnung ist nicht wünschenswert, wohl aber eine zeitgemäße *Erneuerung der entsprechenden* kirchlichen Zwischenstufen, gerade mit Hilfe der Bischofskonferenzen (der ja, je nach Bedürfnissen, administrative oder gerichtliche Hilfsorgane, ständige oder vorübergehende Expertenkommissionen und Laiengremien beigelegt werden können — nicht im Sinne der Zentralisation, sondern der Dezentralisation).

Eine Stärkung dieser Zwischenstufen würde sicher für die ganze Kirche eine Erneuerung bedeuten. Pius XII. hat ausdrücklich erklärt, daß das *Subsidiaritätsprinzip* Geltung besitzt »für das soziale Leben in allen seinen Ordnungen, auch für das Leben der Kirche, ohne Beeinträchtigung ihrer hierarchischen Struktur«²⁵.

Unsere katholische Kirche könnte wieder viel mehr der apostolischen und der alten Kirche gleichen, wenn mit dem Subsidiaritätsprinzip so Ernst gemacht würde, wie es der Papst verlangte. Einer Fülle von fruchtbaren Initiativen und Entwicklungen würde in der Kirche Raum gegeben, wenn das Bischofsamt und die Lokalkirche (einer Diözese, eines Landes, eines Kontinentes) wieder mehr

²⁵ Pius XII., Ansprache an die neuernannten Kardinäle, in *Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946) 144 ff.

Bedeutung erhielt. Angst vor chaotischem Föderalismus braucht man – bei dem noch immer genügend starken Gewicht der zentralen Autorität und der vielen modernen Möglichkeiten der Kontrolle und des Eingreifens – wahrhaftig nicht zu haben; die Bedeutung des Petrusamtes und eines Zentrums der Einheit in der Kirche ist – gegen die Irrtümer des Jansenismus, des Gallikanismus und des Febronianismus – dogmatisch scharf herausgearbeitet worden; es besteht keine Gefahr, daß unaufgebbar Katholisches aufgegeben wird. Die Einheit ist bei uns gottlob so fest gesichert, daß der Separatismus tot ist. Gerade diese Situation ruft nach Auflockerung im Innern des Kreises und gibt die Möglichkeit, sie zu verwirklichen. Und dabei wird man nicht vergessen: Von Anfang an gab es in der Kirche *zwei* Prinzipien der Einheit: die Bindung der Bischöfe an das Petrusamt und die Bindung der Bischöfe *untereinander*; diese – in der alten Kirche mit verschiedenen Mitteln aufrechterhaltene – Gemeinschaft (*communio*) der Bischöfe könnte auch heute wieder eine größere Bedeutung erlangen durch bessere nationale und internationale Querverbindungen der Bischöfe untereinander (und nicht nur nach dem Zentrum hin). Durch die Solidarität der Bischöfe verschiedener Länder untereinander würde auch die Solidarität der Christen und der Völker wachsen, was für so viele Belange (nicht zuletzt für die Erhaltung des Weltfriedens) dringend notwendig wäre.

Soll die Aufwertung des Bischofsamtes wirklich der Erneuerung und damit der Wiedervereinigung dienen, so darf sie nicht nur proklamatorischen Charakter haben oder sich in Kleinigkeiten erschöpfen. Bekanntlich haben sich schon auf dem Vatikanischen Konzil Bischöfe darüber beklagt, daß sie, die doch »Ordinarii« seien, außerordentliche Vollmachten (die alle 5 Jahre in Rom neu zu erfragen sind) nötig hätten für Fälle, die in einem fort wiederkehrten (Ehefälle usw.). Aber eine Rückgabe *dieser* Vollmachten an die ordentlichen Träger, so positiv sie in sich zu werten wäre, würde weder den Evangelischen Eindruck machen noch die mit dem Konzil beabsichtigte innerkirchliche Erneuerung bewirken. Es geht gerade in der Wiedervereinigung um grundlegendere Dinge. Es geht um den Mut zu zwar nicht revolutionären, aber doch kühnen Maßnahmen! Um den Mut, grundlegende, ursprünglich ordentliche bischöfliche Vollmachten – in Zuordnung auf das Petrusamt und dessen Vorrechte und innerhalb einer entsprechenden Rahmengesetzgebung – den Bischöfen (bzw. dem Episkopat eines Landes oder Sprachraumes oder Kontinents) zurückzugeben.

Ein konkretes geschichtliches Beispiel kann zeigen, wie eine Reform über die *Bischöfe* bedeutend leichter und besser durchgeführt werden kann als über die zentrale Behörde. Auf dem Vatikanum wurde bekanntlich die Einführung eines Universalkatechismus für die ganze Kirche vorgeschlagen und lange diskutiert. Viele Bischöfe wehrten sich energisch gegen eine derartige Uniformierung. Der Plan wurde schließlich aufgegeben. Unterdessen hat es sich gerade in Deutschland gezeigt, daß eine Reform des Katechismus zwar notwendig war, daß aber der Episkopat mit Hilfe einer Expertenkommission die Reform leichter und

sachgemäßer durchführen kann. Was ein für Neger und Eskimos, Amerikaner und Japaner, Spanier und Deutsche gültiger Universalkatechismus nicht leisten kann (wie immer man im übrigen über den Katechismus des Kardinals Bellarmin denken mag), das leistet der deutsche Einheitskatechismus in mustergültiger Form: neu zurückgehend auf die Heilige Schrift und die Heilsgeschichte, in der besten katholischen Tradition stehend, nimmt er doch zugleich Rücksicht auf den Fortschritt der Pädagogik, Methodik, Didaktik und der Theologie gerade im *deutschen* Sprachraum und auf *seine* bildungsmäßigen, kulturellen, psychologischen und kirchlichen Besonderheiten. Vorbildlich an dieser Reform ist: a) Sie wurde durchgeführt innerhalb einer allgemein kirchlichen »*Rahmengesetzgebung*« (die in diesem Fall gegeben war durch die allgemeinen Glaubenssymbole und kirchlichen Lehräußerungen, kontrolliert durch Rückfragen des Episkopates in Rom); b) sie wurde nicht vom Einzelbischof, wohl aber vom *Landesepiskopat* durchgeführt; dieser kann für die nötige Einheit sorgen (»Einheitskatechismus«), verfügt über genügend personelle und finanzielle Kräfte, um eine erstklassige Expertenkommission während längerer Zeit arbeiten zu lassen, und kann, aus einer nahen und genauen Kenntnis der Lage heraus, eine Reform durchführen, die wirklich der Situation in *diesem* Lande angepaßt ist. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß solche Reformen auch über die Landesgrenzen hinaus ausgedehnt werden können, wie gerade die Übernahme des deutschen Katechismus auch außerhalb Deutschlands gezeigt hat. Eine solche Reform wahrt die Einheit in der Kirche (»im Notwendigen Einheit!«) und zugleich katholische Vielfalt (»im Nichtnotwendigen Freiheit!«); sie ist nicht von außen auferlegt, sondern aus den betreffenden Lokalkirchen organisch herausgewachsen; sie wird nicht – wie das bei Reformen der Weltkirche in einem gewissen Grad der Fall sein muß – während vielleicht allzu langer Zeit unverändert beibehalten werden müssen, sondern kann neuen Situationen verhältnismäßig leicht angepaßt werden. (Würde es nicht Jahrhunderte dauern, bis an einem *universalen* Katechismus wieder Anpassungen vorgenommen werden könnten, und würden nicht solche *universale* Anpassungen unweigerlich zu hemmenden »Prinzipienfragen« auswachsen?)

Es ist des Überlegens wert, ob nicht dieser Einzelfall, diese Reform des Katechismus, gleichsam ein Modell sein könnte für entsprechende Reformen etwa der Messe, des Breviers, der Ehegesetzgebung usw., die dem Bischofsamt wieder erhöhte Bedeutung gäben und zugleich eine grundlegende Erneuerung des kirchlichen Lebens, gerade auch im Hinblick auf die Wiedervereinigung, bewirkten? Das Vatikanische Konzil hat gezeigt, daß ein Konzil in praktischen Reformmaßnahmen – trotz monatelanger Verhandlungen – zu keinem Ziel kommt, wenn es sich auf alle praktischen Einzelfälle einläßt. Was einem Konzil heute praktisch möglich und was für die heutige Lage sinnvoll ist, sind *grundlegende Rahmengesetzgebungen* für Reformen, welche die *Bischöfe* der betreffenden Länder, Sprachkreise oder Kontinente unter Leitung und Aufsicht des Petrus-

amtes konkret durchzuführen hätten. Dies schlosse nicht aus, daß für gewisse Probleme anstelle einer strengen Rahmengesetzgebung allgemeine Direktiven (z. B. in der Form einer Konzilsenzyklika) ausgearbeitet würden (etwa zuhanden der Missionäre über die Missionsmethoden, oder zuhanden der Kurie usw.). Man wird jedenfalls in der heutigen, so vielfach veränderten Situation auch für neue Formen konziliarer Arbeit offen sein. (Vielleicht könnte man in der Arbeitsmethode auch einiges lernen vom Weltrat der Kirchen, der in der intensiven Arbeit der letzten Jahre bei analogen Schwierigkeiten wertvolle Erfahrungen gesammelt hat.)

Welches sind konkrete Möglichkeiten, um dem Bischofsamt gerade auch auf praktisch-organisatorischer Ebene höhere Bedeutung zu geben? Welches sind konkrete Möglichkeiten von Reformen, die zugleich mit der Aufwertung des Bischofsamtes Schritte zur Erneuerung der katholischen Kirche und damit zur Wiedervereinigung bedeuten können?

Es ist hier nicht der Raum, diese Fragen zu beantworten. Die Möglichkeiten können gesehen werden sowohl beim bischöflichen Priesteramt (grundlegende Reform der Messe, des Breviers, der Sakramentenspendung; vor allem die Einführung der Volkssprache), Hirtenamt (Reform des Ehrechten und des Kirchenrechtes im allgemeinen, Reform der kirchlichen Administration), Lehramt (Bücherzensur, Index, Bedeutung der Schrift für Theologie und Predigt). Um durch die Aufwertung des Bischofsamtes nicht einen falschen klerikalistischen Eindruck zu erwecken, wäre eine Grundsatzerklärung des Konzils über die Bedeutung des Laien in der Kirche von großem Nutzen²⁶.

Schließlich sei noch auf zwei letzte Möglichkeiten des Konzils hingewiesen, deren Verwirklichung die ganze Welt aufhorchen ließe. Das Konzil könnte aussprechen: ein Wort der Buße und ein Wort des Glaubens:

Ein Wort der *Buße*: Wir alle in der Kirche sind nicht unschuldig an der Not der heutigen Welt, auf uns lastet auch noch die Schuld unserer Väter. Es wäre eine echt christliche Tat, wenn Papst und Konzil dies – vielleicht gerade zu Beginn des Konzils im Zusammenhang mit der Anrufung des Heiligen Geistes – aussprächen: Vergib uns unsere Schuld! Vergib uns unsere Schuld, gerade auch unsere Mitschuld an der Kirchenspaltung! Schon Papst Hadrian VI. hatte es ausgesprochen. Ein derartiges ehrliches und demütiges Bekenntnis durch die heutige Kirchenleitung wäre dem himmlischen Vater angenehm wie wenig andere Worte und Taten; ein Wort der Buße würde uns auch bei unseren getrennten Mitchristen mehr Türen öffnen als alle Worte werbender Einladung zur Rückkehr.

Ein Wort des *Glaubens*: Die gequälte und geängstigte Welt von heute darf gewiß von einem Ökumenischen Konzil auch ein Wort der Kraft, des Trostes und

²⁶ Vgl. im einzelnen: H. Küng, Konzil und Wiedervereinigung, Kap. E. 2. Möglichkeiten.

des Vertrauens erwarten: nicht nur »Dekrete« über Kirchenlehre und Kirchenordnung, sondern — wie schon auf den alten Konzilen — ein *Bekenntnis*: ein frohes und starkes Bekenntnis zum lebendigen Gott, der uns auch im Zeitalter der künstlichen Satelliten und der Weltraumfahrt unveränderlich nahe ist, der uns auch in der Not zweier Weltkriege und in der Bedrohung durch den Atomtod nicht vergessen hat, sondern uns gnädig ist in seinem Sohne Jesus Christus, auf dessen Wiederkunft wir harren in Zuversicht, damit Gott alles in allem sei.

Der Papst selbst hat von einem stufenweisen Vorgehen in der Wiedervereinigung gesprochen: Annäherung (*avvicinamento*), dann das Zusammengehen (*riaccostamento*) und schließlich die vollkommene Einheit (*unità perfetta*)²⁷.

Zweierlei ist dabei zu beachten:

Die »Annäherung« findet statt auf einer starken gemeinsamen Basis. Die von uns getrennten Brüder sind bereits unsere Brüder. Es gibt schon eine tiefe Gemeinschaft (*Koinonia*) zwischen ihnen und uns; sie gründet in der einen Taufe, in einem Glauben an den einen Herrn und in der Liebe zu ihm; sie ist stärker und bedeutsamer als alles Trennende. *Wir* sind Christen, *und sie sind Christen*: »Auch sie tragen den Namen Christi auf der Stirn, sie lesen sein heiliges und gesegnetes Evangelium und sind nicht unempfänglich für die Anregungen der religiösen Frömmigkeit und der wohlthätigen, segnenden Nächstenliebe«²⁸. Es geht also in der Wiedervereinigung darum, daß diese bereits bestehende Gemeinschaft *wächst*. Es geht darum — von beiden Seiten her —, immer mehr Gemeinsames zu schaffen, bis zuletzt das Trennende unwichtig und die volle Einheit Wirklichkeit wird.

Die »vollkommene Einheit« wird nicht Uniformität sein. Sondern wie der Papst sagte: Einheit im Notwendigen, Freiheit in allem übrigen. Es ist ganz undenkbar, daß die jahrhundertlang getrennten Konfessionen sofort nicht nur auf den gleichen Nenner, sondern auch auf den gleichen Zähler gebracht werden könnten. Einheit im Sinne der lebendigen biblischen *Koinonia*, das ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Einheit in der Vielfalt der Riten, Sprachen, Gebräuche, des Denkens, Handelns und Betens. Diese Einheit ist vollkommener als die Uniformität.

Wird die Wiedervereinigung kommen? Wir bauen nicht auf unsere Kraft, wir hoffen auf den Heiligen Geist, unerschütterlich.

Sende aus deinen Geist, und du wirst das Angesicht der Erde erneuern!

²⁷ *Johannes XXIII.*, Brief an den venezianischen Klerus vom 24. 4. 1959, in H.-K. S. 413.

²⁸ *Johannes XXIII.*, Weihnachtsbotschaft 1958, in: H.-K. S. 241.

AUTOREN- UND QUELLENVERZEICHNIS

Albert der Große

Von Prof. Dr. Josef Pieper, Münster. Aus: Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, Kösel-Verlag, München 1960.

Danksagung nach der hl. Messe

Von Prof. Dr. Karl Rahner SJ, Innsbruck. Aus: Geist und Leben, Zeitschrift für Aszese und Mystik, Jahrgang 32, Heft 3 und 6, Echter-Verlag, Würzburg.

Das Evangelium nach Thomas

Übersetzung von Hans Quecke SJ, Orientalist, Heidelberg. Aus: Willem Cornelius van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, Verlag Heinrich Scheffler, Frankfurt a. M. 1960.

Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909

Von Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier. Aus: Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahrshefte für Fragen des Gottesdienstes. Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier. 9. Jahrgang, Heft 4. Verlag Aschendorff, Münster/Westf. 1959.

Das ökumenische Konzil und die Orthodoxen

Von Prälat Prof. Dr. Johannes Brinktrine, Paderborn. Aus: Theologie und Glaube, Jahrgang 49, Heft 4, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Der Bischof als Priester und Hirt seiner Diözese

Von Regens Dr. Paul Nordhues, Huysburg. Aus: Theologie und Glaube, 50. Jahrgang, Heft 1, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Der Jesus des Glaubens

Von Wolfgang Seibel SJ, Schriftsteller, München. Aus: Stimmen der Zeit, Jahrgang 84, Heft 7, Herder-Verlag, Freiburg i. Br.

Die freie Beweiswürdigkeit im kanonischen Prozeß

Von Prof. Dr. Heinrich Flatten, Tübingen. Aus: Theologische Quartalschrift, Jahrgang 1959, Schwabenverlag, Stuttgart.

Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier

Von Prof. Dr. Heinz Schürmann, Erfurt. Aus: Münchener Theologische Zeitschrift, Jahrgang 6, Heft 2, Karl Zink-Verlag, München.

Die Ideenlehre Platons im Urteil des Aquinaten

Von Dozent Dr. Johannes Bauer, Salzburg—München. Aus: Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie III/1959, Verlag Anton Pustet, München—Salzburg—Köln.

Die sächsischen Kardinäle

Von Prof. Dr. h. c. Hermann Hoffmann, Geistl. Rat, Leipzig (Manuskript).

Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien

Von Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg. Aus: Geist und Leben, Zeitschrift für Aszese und Mystik, Jahrgang 32, Heft 6, Echter-Verlag, Würzburg.

Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik

Von Dozent Dr. Ulrich Mosiek, Freiburg i. Br. Aus: Theologie und Glaube, Jahrgang 49, Heft 4, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Echte Jesusworte?

Von Prof. Dr. Johannes Bapt. Bauer, Graz. Aus: Willem Cornelius van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, Verlag Heinrich Scheffler, Frankfurt a. M. 1960.

Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt?

Von Dr. Mannes Dominikus Koster OP, Walberberg (Bonn). Aus: Theologische Quartalschrift, Jahrgang 59, Schwabenverlag, Stuttgart.

Konzil und Ökumene

Von Prof. Dr. Hans Küng, Tübingen (Manuskript).

Moraltheologie in Bewegung

Von Prof. Dr. Bernhard Häring CSSR, Gars/Inn. Aus: Theologischer Digest, Jahrgang 2, Heft 1, Verlag »Theologischer Digest« Buch-Import Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/Main.

Ökumenische Katholizität

Von Prof. Dr. Otto Karrer, Luzern. Aus: Hochland, Jahrgang 51, Kösel-Verlag, München u. Kempten.

Προκαθήμενη τῆς ἀγάπης

Von Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Erfurt (Manuskript).

Realisierung und »Realizing« bei John Henry Newman

Von Studentenpfarrer Dr. Werner Becker, Leipzig (Manuskript).

Römische Kirche im Römerbrief

Von Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen. Aus: Zeitschrift für katholische Theologie, Band 81, Heft 4, Verlag Herder, Wien.

Spiritualität

Von Hans Urs von Balthasar, Schriftsteller, Basel. Aus: Geist und Leben, Zeitschrift für Ascese und Mystik, Jahrgang 31, Echter-Verlag, Würzburg.

Über die Schriftinspiration

Von Prof. Dr. Karl Rahner SJ, Innsbruck. Aus: Zeitschrift für katholische Theologie, Band 78, Heft 2, Verlag Herder, Wien.

Zeitalter des Heiligen Geistes?

Von Prof. Dr. Otto Semmelroth SJ, Frankfurt/Main. Aus: Geist und Leben, Zeitschrift für Ascese und Mystik, Jahrgang 32, Heft 3, Echter-Verlag, Würzburg.

Zum Verkündigungsgehalt des deutschen Osterliedes

Von Prof. Dr. Bruno Löwenberg, Erfurt. Aus: Festschrift für Josef A. Jungmann, Paschatis Solemnia, Herder-Verlag, Freiburg/Br. 1959.

SYSTEMATISCHER INDEX

<i>R. Schnackenburg</i> , Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien	67
<i>K. H. Schelleke</i> , Römische Kirche im Römerbrief	82
<i>H. Schürmann</i> , Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier	40
<i>W. Seibel</i> , Der Jesus des Glaubens	93
<i>J. B. Bauer</i> , Echte Jesusworte?	191
<i>H. Quecke</i> , Das Evangelium nach Thomas	224
<i>K. Rahner</i> , Über die Schriftinspiration	9
<i>M. D. Koster</i> , Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt?	109
<i>O. Semmelroth</i> , Zeitalter des Heiligen Geistes?	141
<i>F. Hoffmann</i> , Προκαθήμενη τῆς ἀγάπης	345
<i>B. Häring</i> , Moralthologie in Bewegung	157
<i>P. Nordhues</i> , Der Bischof als Priester und Hirt seiner Diözese	126
<i>H. U. v. Balthasar</i> , Spiritualität	164
<i>K. Rahner</i> , Danksagung nach der hl. Messe	271
<i>W. Becker</i> , Realisierung und »Realizing« bei John Henry Newman	177
<i>B. Fischer</i> , Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909	290
<i>B. Löwenberg</i> , Zum Verkündigungsgehalt des deutschen Osterliedes	304
<i>U. Mosiek</i> , Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik	237
<i>H. Flatten</i> , Die freie Beweiswürdigung im kanonischen Prozeß	248
<i>J. Pieper</i> , Albert der Große	369
<i>H. Hoffmann</i> , Die sächsischen Kardinäle	376
<i>J. Bauer</i> , Die Ideenlehre Platons im Urteil des Aquinaten	352
<i>O. Karrer</i> , Ökumenische Katholizität	326
<i>H. Küng</i> , Konzil und Ökumene	393
<i>J. Brinktrine</i> , Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxen	312

Lizenznummer 480/14/60

Satz und Druck:

VEB Offizin Andersen Nexö in Leipzig

Buchbinderei: Paul Altmann in Leipzig

BX

1751.2

ALT48

1961

335717

Theologisches Jahrbuch

BX

1751.2

ALT48

1961

335717

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY

BERKELEY, CA 94709

GTU Library



3 2400 00266 8717

